

Dekoloniale Ansätze zu neuen Ethnographien in San Miguel Tzinacapan, Mexiko

Patricia Zuckerhut, Dulce Perla Téllez Álvarez, Araceli Vázquez González, Pierre Beaucage, Lisa Geiger, Juan Martin González



©Zuckerhut 2006

Inhalt

Notizen und andere Gedanken und Praktiken im Kontext eines Feldpraktikums in San Miguel Tzinacapan, Mexiko	3
<i>Patricia Zuckerhut</i>	
Notas y otras reflexiones y prácticas en el contexto de una estadía de campo en San Miguel Tzinacapan, México	17
<i>Patricia Zuckerhut</i>	
Testimonio de Perla	31
<i>Dulce Perla Téllez Álvarez</i>	
Las Comunidades Indígenas y su Herencia Cultural	33
<i>Araceli Vázquez González</i>	
Integration Del anticolonialismo a la decolonialidad del saber: producir conocimientos con organizaciones indígenas en la Sierra Norte de Puebla (México)	37
<i>Pierre Beaucage</i>	
Die Bedeutung von Dialogräumen im Schnittpunkt von Kunst und indigenem Feminismus in der Sierra Norte de Puebla, México	69
<i>Lisa Geiger, Araceli Gonzalez Vazquez</i>	
Homosexualidad y diversidad sexual en San Miguel Tzinacapan. Perspectivas, experiencias y relaciones. De las voces de otros al propio escritorio	91
<i>Juan Martin González</i>	
Autor_innen/autores	101

Patricia Zuckerhut

Notizen und andere Gedanken und Praktiken im Kontext eines Feldpraktikums in San Miguel Tzinacapan, Mexiko

Einleitung

Der vorliegende Sammelband ist Ergebnis eines Feldpraktikums im Jahr 2019 von Studierenden des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien nach San Miguel Tzinacapan im mexikanischen Bundesstaat Puebla. In Zusammenhang mit ersten Überlegungen einer Publikation kam seitens einer der Teilnehmer_innen, Lisa Geiger, – ganz in dekolonial-partizipativer Tradition – die Idee auf, Leute aus San Miguel Tzinacapan wie auch den kanadischen Anthropologen Pierre Beaucage, der seit über 30 Jahren zusammen mit San Miguelaner_innen forscht und publiziert, um Artikel zu ersuchen. Folglich finden sich hier Beiträge sehr unterschiedlicher Teilnehmer_innen und dem entsprechend unterschiedlicher Genres vereint – angefangen von „organischen Intellektuellen“ (Beaucage 1994: 49), sprich jungen indigenen Frauen aus San Miguel Tzinacapan, über Masterstudierende der Universität Wien bis hin zu älteren und folglich etablierteren Forscher_innen; verfasst wurden *testimonios* und Reflexionen, mehr oder weniger autoethnographische Forschungsberichte und andere Textvarianten. Die Texte sind entweder Spanisch oder Deutsch. Die verbindende Klammer ist – neben dem Forschungsort – der Anspruch, dekoloniale Ideen und Methodologien umzusetzen. Zwar wird in einigen dekolonialen Texten (vgl. Chilisa 2012: 119; Smith 2012: 88) darauf verwiesen, dass Forschungsteilnehmer_innen das Recht haben namentlich genannt zu werden, dennoch erschien uns eine Anonymisierung in den meisten Fällen angebracht. Vor allem betreffend sehr persönliche Informationen aus dem nicht immer friktionslosen Alltagsleben war und ist es vielen Menschen wichtig, dass ihre Identität nicht preisgegeben wird, da das womöglich negative Auswirkungen auf ihre persönliche Situation wie auch das soziale Zusammenleben in der Gemeinde und den Haushalten hätte. Daher werden mehrheitlich Pseudonyme verwendet und die tatsächlichen Namen nur in jenen Fällen genannt, in denen das ausdrücklich erwünscht ist und vor allem die Gefahr einer Aufdeckung der Identität anderer, mit ihnen gut bekannter oder verwandter Personen (die nicht genannt werden wollen) nicht gegeben ist.

Zunächst schildere ich meinen eigenen Zugang zur Forschung in dieser indigenen Gemeinde und erläutere dekoloniale bzw. dekolonial-feministische Zugänge. Das ist insofern von Bedeutung, als es mir ein Anliegen war und ist, diese auch meinen Studierenden zu vermitteln und so dekoloniales Denken und Handeln voranzutreiben. Im Anschluss gehe ich darauf ein, wie wir versuchten diese Zugänge zu realisieren, aber auch die Schwierigkeiten und Hürden, die für größtenteils „weiße“ Forscher_innen aus dem Globalen Norden, gebunden an universitäre Vorgaben, in diesem Zusammenhang auftreten (können). Schließlich folgt ein Überblick über die einzelnen Beiträge und wie diese jeweils dekolonial (feministische) Forschung umsetzen und darstellen.

Annäherung an eine dekoloniale bzw. feministisch-dekoloniale Forschung

Seit 2003 fahre ich regelmäßig, alle ein bis zwei Jahre, nach San Miguel Tzinacapan, gelegen im mexikanischen Bezirk Cuetzalen im Bundesstaat Puebla, um zu forschen und vor allem auch um Freund_innen zu treffen. Denn das sind viele meiner Forschungsteilnehmer_innen und ich im Laufe der Jahre geworden: Freund_innen – und in einigen Fällen auch Verwandte.

Mein Verhältnis zu Feldforschung allgemein und in indigenen Gebieten im Besonderen war dabei von Anfang an kritisch: von einer linken Studierendenposition in den 1980er Jahren kommend, der zufolge Feldforschung den Weg für den Massentourismus öffnen würde, bevorzugte ich es, meine Dissertation zu einem theoretisch-historischen Thema zu schreiben (siehe Zuckerhut 2000). Nach Studienabschluss stellte ich jedoch fest, dass ich, wollte ich weiter in der Wissenschaft bleiben, ohne Feldforschung nicht auskommen würde. Um regional und inhaltlich nicht allzu weit von meinen vorangegangenen Studien, die sich vorkolonialen Nahuas, den Mexica gewidmet hatten, abzukommen, beschloss ich, mich mit heute in Mexiko lebenden Menschen dieser Sprachfamilie zu befassen. Über eine Nahuatl-Mailinglist empfahl mir ein amerikanischer Kollege meine jetzige Forschungsregion, wohin ich mich zunächst alleine, im Folgejahr 2004 zusammen mit meiner damals neunjährigen Tochter aufmachte. San Miguel Tzinacapan liegt zwar nicht in Zentralmexiko, sondern östlich davon, auf der anderen Seite der Sierra Madre del Norte.¹ Und die Bevölkerung spricht nicht Nahuatl, wie die zentralmexikanischen Mexica, sondern Nahuat. Aber dennoch gibt es aufgrund vorkolonialer und kolonialer Verflechtungen eine Reihe von Ähnlichkeiten (wie logischerweise auch Unterschieden) zwischen den Bevölkerungen, die mir den Einstieg ins Feld erleichterten (siehe dazu Zuckerhut 2016: 125ff).

Als Feministin, die sich intensiv mit Möglichkeiten feministischer Forschung befasst(e), war ich mit partizipatorischen und standpunkttheoretischen Zugängen vertraut, in denen neben Reflexivität, Forschung bzw. eine Sicht „von unten“, ergänzt durch bewusste Parteilichkeit² propagiert wurde. Allerdings wurde dieser Ansatz insbesondere durch US-amerikanische Women of Color heftig kritisiert und in Frage gestellt (vgl. u.a. Collins 1993). Es könne nicht von gemeinsamen Erfahrungen aller Frauen ausgegangen werden, hieß es; die Unterdrückungserfahrungen von Women of Color würden sich in vielerlei Hinsicht von denen weißer Frauen, insbesondere jener, die aus der Mittelschicht stammen, unterscheiden. Dem Vorschlag Patricia Hill Collins (ibid.), die eine Schwarze feministische Standpunkt epistemologie entwickelte, folgten bald weitere Überlegungen (bzw. gingen diesem voraus), ob und in welcher Weise ein liminaler Status Vorteile bei der Erforschung gesellschaftlicher (Ungleichheits-) Verhältnisse bieten könne (Sandoval 1999a und b; Smith 2012; vgl. auch Delgado Bernal/Burciaga/Flores Carmona. 2012; Saavedra/Salazar Pérez 2014: 78).

¹ San Miguel Tzinacapan liegt in der Sierra Nororiental, Teil der Sierra Norte de Puebla. Vgl. URL 2.

² Zu ersteren vgl. u.a. Mies 1984 (über ihren Beitrag wurde unter den feministischen Anthropologiestudierenden der Universität Wien in den 1980er Jahren besonders ausführlich und intensiv diskutiert); zu feministischer Standpunkttheorie vgl. beispielsweise Hartsock 1997.

Dabei sind jedoch auch die Positionen von Marginalisierten nicht immer und notwendigerweise unproblematisch, etwas, worauf unter anderen Donna Haraway (1988: 586f.), hingewiesen hat. In ihrem Beitrag versucht sie, dem in den verschiedenen Varianten der Standpunkttheorie implizierten Problem, dass Erkenntnis umso größer sei, je unterdrückter und marginalisierter die Betroffenen sind, zu entkommen und dennoch der Situiertheit und Positionalität von Wissen Rechnung zu tragen. Sie verweist darauf, dass auch der Feminismus Objektivität nicht von vornherein ablehnen sollte. Allerdings bedeute Objektivität im feministischen Sinne keineswegs einen (scheinbar) neutralen Blick, der gewissermaßen aus den „Nirgendwo“ erscheine.³ Haraway (ibid.) zufolge ist feministische Objektivität vielmehr immer und notwendig situiert und könne auch nicht alles gleichermaßen und in gleicher Weise erfassen. Nur eine partielle Perspektive verspreche eine objektive Sicht, denn es gäbe keinen Weg gleichzeitig in allem zu „sein“, in allen privilegierten wie auch unterdrückten Positionen, die durch Geschlecht, *race*, Nation, Klasse, etc. strukturiert sind, gleichermaßen. Situiertes Wissen erfordere darüber hinaus, dass die „Objekte“ von Wissen nicht als passiv, sondern als Akteur_innen und Agent_innen gesehen (und somit ernst genommen) werden.

Auf Haraways Ausführungen aufbauend, zeigen Marcel Stoetzler und Nira Yuval-Davis (2002) zwei Weisen, wie die Situiertheit des wissenden Subjekts genutzt werden kann, nämlich einmal im Sinne eines privilegierten Zugangs zur Wahrheit; und zum Anderen im Sinne einer Annäherung an die Wahrheit als Teil einer dialogischen Beziehung zwischen unterschiedlich situierten Subjekten. Während ersteres im Grunde genommen den verschiedenen Varianten der Standpunkttheorie entspricht, ist zweiteres eine wichtige Basis für dekolonial-feministische Zugänge, die versuchen, andere Methoden und Zugangsweisen von Forschung zu entwickeln, als sie in der herkömmlichen Wissenschaft propagiert werden.

Ein dekolonial-feministischer Zugang muss nach Alcoff (2020: 18) drei Projekte ansprechen: (1) Kritik: Was von unseren Konzepten und Kategorien trägt ein implizites Erbe kolonialer Genealogie? (2) Die Entwicklung von Werkzeugen für die transkulturelle Kommunikation: Wie befassen wir uns in dialogischen Begegnungen unter Bedingungen ungleicher Macht und vor dem Hintergrund des Kolonialismus? Wie sprechen wir „mit“ (und nicht „über“) unsere/n Forschungspartner_innen, und das unter Bedingungen der Ungleichheit und des legitimen Misstrauens? Und (3) Methoden der Durchführung lokaler Analysen in einem globalen Rahmen, so dass wir lokale Bedingungen in einem relationalen, transnationalen Rahmen kontextualisieren können, der in der Lage ist, lokaler und globaler Kausalität Rechnung zu tragen.

Der erste Punkt, nämlich die Frage nach der kolonialen Herkunft von Konzepten und Kategorien, wird vor allem unter dem Aspekt epistemischer (und ich möchte ergänzen ontologischer) Gewalt⁴ diskutiert. Sebastian Garbe spricht hier von einer „epistemischen Gewalt des Eurozentrismus“ (Garbe 2013: 5), Boaventura de Sousa Santos (2010) von „Epistemizid“, bestehend „in der gewaltsamen Durchsetzung einer für die kolonisierten Bevölkerungen fremden, das heißt einer europäischen kognitiven, kulturellen und epistemischen

³ In den Worten von Haraway: „[V]ision from everywhere and nowhere equally and fully“ (ibid.: 584); bzw. „the view from above, from nowhere“ (ibid.: 589, et al.).

⁴ Zu ontologischer Gewalt vgl. u.a. Blaser 2014; Seely 2017; Zuckerhut 2019.

Perspektive. Epistemizid bezeichnet demnach die Gewalt, die Welt nicht mit eigenen Augen erkennen zu können“ (Garbe 2013: 5) und damit die (versuchte) Beseitigung allen anderen Wissens und anderer Wissensformen (vgl. auch Grosfoguel 2013) oder aber ihrer Aneignung zu Zwecken ökonomischer Ausbeutung – Cannella und Manuelito (2008: 48f.) verweisen hier auf Forschungen von Vandana Shiva, denen zufolge die Epistemologien von armen indigenen Frauen in Indien, d.h. ihre Kenntnisse von Samen, Pflanzen und Medizinsystemen, Globalisierung und Biopiraterie ermöglichten. Die USA patentierten beispielsweise alleine im Jahr 2000 an die 4000 pflanzenbasierte Formeln von Pflanzen, die aus Indien stammen (vgl. u.a. auch Shiva 2002).

Edgardo Lander (2000) und andere (wie beispielsweise Grosfoguel 2013 oder auch Maldonado-Torres 2016: 18ff) kreierten das Konzept einer Kolonialität des Wissens,⁵ als die Tatsache bezeichnend, dass in der herrschenden, cartesianischen Wissenschaft nur bestimmte Formen von Wissen, aus dem aufklärerischen Europa stammend, als angemessen akzeptiert werden, dass andere Wissensformen (vor allem jene aus dem indigenen Kontext), wenn sie nicht enteignet und zugunsten kapitalistischer Vermarktung angeeignet werden, als unangemessen und Aberglaube abgewertet und marginalisiert werden (vgl. dazu auch Descola 1996: 82). John Law (2011), stärker auf Ontologie denn rein auf Epistemologie fokussierend, verweist auf die ontologische Differenz eines Fraktiversums, wie beispielsweise von australischen Aborigenes eingesetzt, und eines Universums, wie im euro-amerikanischen Denken vorherrschend. Entscheidend im ersteren sind die heterogenen Möglichkeiten und Beziehungen Realitäten einzusetzen, etwas, was in der Anthropologie seit längerem unter dem Begriff des „Ontological Turn“ diskutiert wird (vgl. u.a. Kohn 2015). Verschiedene Praktiken setzen unterschiedliche Arten von Realitäten ein.

Das Aufbrechen westlicher kolonialer Annahmen (und Ontologien) ist folglich ein zentraler Aspekt dekolonialer Ansätze (siehe auch Calderón et al. 2012: 514). Allerdings dürfen wir – in Anlehnung an Holbraad und Pederson (2017)⁶ – nicht bei der Dekonstruktion hegemonialer Wissensformen stehenbleiben, sondern müssen im Anschluss eine Rekonstruktion von Epistemologien und Ontologien auf Basis des Vorhandenen und der Beziehungen verschiedener Epistemologien und Ontologien zueinander (die aufklärerisch-cartesiansche Variante als eine unter vielen inkludierend) bzw. die Entwicklung neuer Konzepte (die ihrerseits wieder hinterfragt und dekonstruiert werden) vornehmen. Walter Mignolo (2012: 205f.) spricht von anzustrebender Pluriversalität, die die hegemoniale Universalität einschließen soll.

⁵ Rivera Cusiquanqui (2012: 102ff) ortet allerdings in der Welt von Referenzen und Gegenreferenzen, wie sie typisch ist für die Vertreter_innen der Gruppe um Quijano und Mignolo eine neue Struktur akademischer Macht. Anstelle von einer Kolonialität bzw. Geopolitik des Wissens, wie sie Mignolo (2002) auf Basis von Quijanos (2000) „Kolonialität der Macht“ entwickelte, sollte besser die Aufgabe einer „politischen Ökonomie des Wissens“ unternommen werden, um die ökonomischen Strategien und materiellen Mechanismen zu analysieren, die hinter Diskursen operieren. Ideen und Konzepte aus dem Globalen Süden fließen gewissermaßen als Rohmaterial nach Norden, werden dort transformiert, damit sie dann in veränderter und stark entpolitizierter Form, im Süden konsumiert werden können.

⁶ Zu deren Zugang und Bedeutung siehe unten.

Damit kommen wir zum zweiten von Alcoff (2020: 18) genannten Punkt, der eng mit den Bestrebungen der Aufdeckung und Infragestellung kolonialer Wissens-, Denk- und Seinsformen als Basis für Rekonstruktion und Transformation zusammenhängt. Dieser betrifft die aus dem vorherrschenden Verständnis von Wissenschaft resultierende Form von Forschung, die lange Zeit als Forschen „über“ jemanden und etwas verstanden wurde (vgl. u.a. Chilisa 2012; Smith 2012). Dekolonial-feministische Forschung muss andere, respektvolle und partizipative Methodologien entwickeln, die Wissen nicht als Selbstzweck betrachten, sondern Befreiung von unterdrückerischen Verhältnissen ins Zentrum des Interesses stellen und folglich bestrebt sind, (befreiendes) Wissen auf Basis eines gleichberechtigten Dialogs voranzutreiben (vgl. u.a. auch Hurtado 2003: 216ff). Linda Tuhiwai Smith nennt hierfür folgende Punkte als Bedingung: Reflexivität, Reporting Back, geteiltes Wissen, Reziprozität und Feedback (2012: 15ff; 127ff), nicht zu vergessen Respekt, Glaubwürdigkeit und ein immer wieder zu bestätigendes Vertrauen (ibid.: 137). Diese Aspekte zusammenfassend, spricht Chilisa (2012: 7) von „vier Rs“, die in der Forschung zentral sind: *accountable responsibility, respect, reciprocity, and rights and regulations of the researched* sowie *roles and responsibilities of researchers*: ersteres, nämlich die relationale Verantwortlichkeit bezieht sich auf die Tatsache, dass alle Teile des Forschungsprozesses miteinander verbunden sind, und dass die Forscher_in gegenüber all diesen Beziehungen verantwortlich ist. Das zweite R, respektvolle Repräsentation, handelt davon, wie die Forscher_in zuhört, achtsam ist, anerkennt und Raum für die Stimmen und Wissenssysteme der Anderen schafft. Reziproke Aneignung bezieht sich auf die Tatsache, dass alle Forschung Aneignung ist und daher so durchgeführt werden sollte, dass sie den beforschten Gemeinden und den Forscher_innen gleichermaßen nutzen soll. Und schließlich das letzte R, Rechte und Regulierungen, bezieht sich auf die Notwendigkeit ethischer Protokolle, die dem kolonisierten und marginalisierten Eigentum des Forschungsprozesses und erzeugten Wissens entsprechen.

Der dritte Punkt nach Alcoff (2020: 18), d.h. die Methoden der Durchführung lokaler Analysen in einem globalen Rahmen betrifft zum Einen ethnographische Forschung vor Ort, in Zusammenarbeit mit der lokalen Bevölkerung (wodurch eine enge Beziehung zu Punkt 2 besteht), zum anderen die Einbettung der Gegebenheiten in globale Netzwerke, aus herrschafts- (und daher auch notwendig kapitalismuskritischer) Perspektive.⁷

Die genannten Punkte erinnern in gewisser Hinsicht an Ontologie als einem heuristischen Mittel, wie das von den bereits genannten Anthropologen Martin Holbraad und Morten Axel Pederson (2017) herausgearbeitet wurde. Sie nennen hierfür drei wesentliche analytische Praktiken: Reflexivität, Konzeptualisierung und Experimentieren. Auf die Dekonstruktion auf Basis reflexiver Bewusstmachung bestehender und vorangegangener Konzepte (d.h. bestehende, durch Kolonialität geprägte Annahmen z.B. zu Gender, als provinzielles *folk model*, das keinesfalls universelle Gültigkeit hat, erkennen), muss notwendig eine Rekonstruktion erfolgen, d.h. auf Grundlage ethnographischer Daten müssen aus der Beziehung zwischen den verschiedenen Forschungsteilnehmer_innen im Feld neue Konzepte entwickelt werden. Reflexivität bezieht sich also auf die Infragestellung von Annahmen zu einem Thema, Konzeptualisierung auf die Schaffung neuer Arten von und Instrumenten für das Denken aus

⁷ Ähnlich beschreibt auch Clara Román-Odio (2013: 19) den Zugang eines – wie sie es analog zu Sandoval (1999a) formuliert – „US Dritte Welt Feminismus“.

dem ethnographischen (d.h. lokal verorteten) Material heraus. Und Experimentieren bedeutet, dass Anthropolog_innen in der Feldforschung sich selbst, ihren eigenen Körper als Forschungsinstrument einsetzen. Anthropologisches Wissen ist folglich immer Ergebnis von Begegnungen, wobei diese Begegnungen immer auch Transformation beinhalten, Transformation der Anthropolog_innen wie auch der Leute, denen sie im Feld begegnen (Holbraad/Pederson 2017: 11ff). Dieser Begegnungs- und Veränderungsprozess ist eine zentrale Quelle neuen Wissens. Ergebnis sind somit notwendigerweise völlig neue Konzepte, Konzepte, die aber nie universell sein können und ihrerseits, in einem sich spiralig fort-drehenden Prozess, hinterfragt, reflektiert und damit transformiert werden müssen. Anknüpfend an dekolonial-feministische Ansprüche dürfen derlei De- und Rekonstruktionen jedoch nicht intellektueller Selbstzweck sein, sondern sie sollen vor allem dazu dienen, gesellschaftlich befreiende Transformationsprozesse voranzutreiben – wobei hier die Prozesshaftigkeit hervorzuheben ist, d.h. es gibt keinen Endpunkt und kein endgültiges Ziel, das irgendwann erreicht ist, sondern (Selbst-) Reflexion und -kritik, De- und nachfolgende Rekonstruktion müssen permanent erfolgen. Nur so ist es möglich, der Kolonialität der Macht (Quijano 2000), die sich auch in der Prägung des eigenen Denkens zeigt, entgegenzuwirken, z.B. indem pluriversal verschränkte Epistemologien und Ontologien (die sich in ihrer Beziehungs- und Prozesshaftigkeit notwendig ständig verändern müssen) aufgezeigt und eingesetzt werden. Befreiende Transformation betrifft alle Bereiche des Lebens, menschliche wie auch nicht-menschliche, angesichts der aktuellen globalen Herausforderungen eine existenzielle Notwendigkeit.

Was versuchten wir umzusetzen?

Solche Prinzipien dekolonial-feministischer Forschung bzw. ihrer ontologischen Variante, denen ich mich verpflichtet fühle und an deren Weiterentwicklung und Umsetzung ich seit mehreren Jahren arbeite, versuch(t)e ich auch meinen Student_innen, die mich im Rahmen eines Feldpraktikums in die Sierra Norte in Frühjahr 2019 begleiten sollten (bis auf eine Person, inklusive mir, sind wir alle hellhäutig und europäischer Herkunft und in einem europäischen Wissenskanon sozialisiert), nahezubringen. Dabei waren wir mit sehr widersprüchlichen Anforderungen und Voraussetzungen konfrontiert. Denn Hauptzweck eines Feldpraktikums der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien ist nicht Transformation (von Wissen, von Handeln, von verschränkten Epistemologien, von verschränkten Ontologien, etc.). Vielmehr dient es dem praxisorientierten Erlernen anthropologischen Arbeitens.⁸ Damit einher geht einerseits eine gewisse Freiheit, was die Forschungsthemen anbelangt, andererseits eine gewisse Einschränkung in Hinblick auf Dauer und damit verbunden, die angewandten Methoden wie auch die Intensität des sich entwickelnden Vertrauensverhältnisses zwischen den Forschungsteilnehmer_innen. Ein Feldpraktikum findet in der Regel während des Semesters statt, d.h. die Teilnehmenden müssen in der Lage sein, auch ihre anderen Verpflichtungen im

⁸ Wobei ein solches Feldpraktikum nicht notwendig „in ferne Länder“ führen muss, sondern auch in unserer unmittelbaren Umgebung stattfinden kann. Ersteres erleichtert es jedoch von eigenen Überzeugungen und Vorannahmen abzugehen. Abgesehen davon hat Kirin Narayan (1993) sehr gut aufgezeigt, dass die Position einer Insider_in oder Outsider_in nicht von der Herkunft aus einer Gruppe oder Region abhängt, sondern von der entwickelten Nähe und Vertrautheit auf der einen Seite, vom jeweils fokussiertem Thema auf der anderen Seite. Dieselbe Person kann in derselben Umgebung einmal Insider_in, ein anderes Mal Outsider_in sein.

Rahmen des Studiums wahrzunehmen. Aus diesem Grund dauert es in der Regel nicht länger als drei Wochen – eine äußerst knappe Zeitspanne, wenn es um das Eintauchen in ein neues Umfeld und den Aufbau von Beziehungen, die durch Respekt und gegenseitiges Vertrauen geprägt sind, geht.⁹ Dem sollte, neben einem im Vorfeld auf Basis von Smith (2012) und Chilisa (2012) gemeinsam entwickelten Ethikcode (der vor Ort entsprechend adaptiert wurde), durch verstärkte Selbstreflexivität im Sinne von *autoethnography* (vgl. u.a. Tomaselli et al. 2008; Ellis et al. 2010) entgegengewirkt werden, also der Beobachtung und Dokumentation der eigenen Reaktionen und Veränderungen aufgrund der Erfahrungen, Begegnungen und Erlebnisse im Feld. Ein weiterer wichtiger Punkt betraf das Teilen von Wissen (entsprechend der notwendigen Reziprozität) aller Feldteilnehmer_innen (d.h. die Leute vor Ort inkludierend) vor, während und nach der Feldforschung (vgl. hierzu auch Mogstad/Tse 2018: 64).

Respekt, sich immer wieder des entgegengebrachten Vertrauens durch unsere Forschungsteilnehmer_innen würdig erweisend, Gegenseitigkeit und Austausch von Ideen, Gedanken und anderen Ressourcen, ebenso wie Selbstreflexivität wurden zwar von allen Teilnehmenden für wichtig und richtig erachtet, insgesamt aber der Umgang mit dekolonialen Zugängen in sehr heterogener Art und Weise umgesetzt. Im Folgenden gehe ich auf die Inhalte der Texte der verschiedenen Forschungsteilnehmer_innen ein.

Die Beiträge

Beginnen möchte ich mit jenen beiden Autor_innen aus San Miguel Tzinacapan, die unserer Bitte, einen Beitrag für unseren Sammelband zu verfassen, gefolgt sind. Die beiden Frauen Dulce Perla Téllez Álvarez und Araceli Vázquez González, beide zum Zeitpunkt der Forschung aktiv im autonomen Radio Tsinaka (vgl. URL 1), orientieren sich in ihrer Vorgangs- und Schreibweise an der Methode des *testimonio*, einem Genre, das laut Delgado Bernal, Burciaga und Flores Carmona (2012: 363f.) auf Oralkulturen lateinamerikanischer Menschenrechtskämpfe zurückzuführen ist. Individuelle und kollektive Erfahrungen von Unterdrückung und Marginalisierung werden angesprochen und dienen als Quelle von Wissen, wie auch der Ermächtigung und als politische Strategie, um Rechte zu fordern und soziale Veränderung. Die beiden Autor_innen schreiben auf Spanisch. Nahuat stand insofern nicht zur Debatte, als das weder von mir, noch von Lisa Geiger in unserer Anfrage nach Beiträgen angesprochen und folglich von den Frauen auch nicht eingefordert wurde.

Perla beschreibt ihr eigenes Leben, wie auch das der anderen Einwohner_innen von Tzincapan. Sie beschreibt dieses als hart und herausfordernd, durch kapitalistisch-patriarchale Strukturen geprägt. Sie kritisiert den *machismo* vor Ort und die damit einhergehende Legitimierung von Gewalt gegen Frauen. Sie fordert Solidarität und Wertschätzung dessen, was sie als Frauen, als Indigene an Positivem haben. Dafür wollen sie kämpfen.

⁹ Manche der Feldteilnehmer_innen planten ihre Masterarbeit mit Fokus auf die Region zu verfassen und daher ein weiteres Mal, für eine längere Zeitspanne nach Tzinacapan zu reisen. Die Einschränkungen durch die Covid-19-Pandemie scheinen das aber bis auf weiteres zu verunmöglichen. Allerdings wird über soziale Medien mehr oder weniger intensiver Kontakt mit Menschen vor Ort gehalten.

Wie das aussehen könnte, darauf gibt der Beitrag von Araceli „Las Comunidades Indígenas y su Herencia Cultural“ im Anschluss an eine Analyse des Ist-Zustandes, der in vielerlei Hinsicht an das *testimonio* von Perla anknüpft, eine Antwort: er betont die Notwendigkeit von Räumen des Dialogs, um ihrer Kultur und ihren Traditionen neue Bedeutung zu verleihen. Araceli – die neben anderen kreativen Projekten 2019 ein viersprachiges Buch (Nahuat, Spanisch, Englisch und Französisch) mit Geschichten veröffentlicht hat – stellt ihrem Artikel ein Zitat von Rigoberta Menchú voran, einer guatemaltekischen Quiché-Maya, die als bahnbrechend für das Genre des *testimonio* gilt (vgl. z.B. Pitarch 2020), stellt sich selbst also indirekt in diese Tradition. Die junge Nahua hebt zunächst die Erfahrungen der Kolonisierung der *maseualmej* (wie sich die lokale indigene Bevölkerung selbst bezeichnet), deren Destruktivität sich in neuen Formen, wie dem Einfluss des Fernsehens und den dort vermittelten Moral-, Sexualitäts- und Konsumvorstellungen, fortsetzt, hervor. Daraus ergebe sich die Notwendigkeit der Heilung der Gemeinden wie auch der Welt, wozu es notwendig sei, indigenes Wissen und Denken, in der dominanten mestizischen Gesellschaft missachtet und abgewertet, wertzuschätzen und konstruktiv einzusetzen. Voraussetzung sei aber eine intensive Debatte darüber, welches Wissen und welche Traditionen befreiend wirken und gestärkt werden sollen, und was andererseits nur dazu beitrage „ihre Flügel zu stützen“ und wovon folglich abgegangen werden müsse. Insbesondere Frauen – deren Abwertung und Unterdrückung in einigen Versionen von Tradition legitimiert und verteidigt wird – hätten das Recht frei jene Welt zu schaffen, die sie wollten. Diesen Überlegungen geht sie in Folge in ihrem Beitrag nach. Unter anderem nimmt sie Bezug auf die unterdrückerische Gewalt gegenüber Frauen sowohl durch indigene Männer als auch Frauen und knüpft damit an Perlas Kritik an. Aber auch kapitalistische Ausbeutung und Enteignung von Wissen durch Pharmakonzerne, die Verschmutzung von Wasser durch transnationale Konzerne und andere aktuelle Probleme, denen die *maseualmej* der Sierra ausgesetzt sind, werden von ihr angesprochen.

Auf diese Probleme und ihre Hintergründe nimmt Pierre Beaucage in seinem Artikel “Del Anticolonialismo a la Decolonialidad del Saber: Producir Conocimientos con Organizaciones Indígenas en la Sierra Norte de Puebla (México)” Bezug. Dabei betrachtet er den Inhalt seines Textes als Ergebnis eines langjährigen dialogischen Austausches von Wissen und Kenntnissen mit Mitgliedern zweier Organisationen vor Ort – der Sociedad Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske (SCARTT) und dem Taller de Tradición Oral del CEPEC (seit 2016 umbenannt in Taller de Tradición Oral Totamachilis). In der Zusammenarbeit sollte eine neue Art von Ethnographie entstehen. Diesen Prozess der Zusammenarbeit und seine Hintergründe beschreibt Pierre, von seinen Vorformen in der kritischen Anthropologie in den 1960ern und 1970ern, über seine Anfänge in den 1980er Jahren bis zum Umgang mit aktuellen Herausforderungen durch Versuche neoliberaler Enteignungen der *maseualmej* – ihres Wassers, ihres Landes, ihres Wissens – seitens transnationaler Konzerne und anderer Mächte. Die Situation der indigenen Bevölkerung ist seit dem Ende der Kolonialzeit durch einen internen Kolonialismus geprägt. Gleichzeitig resistriert diese von Anfang an gegen jegliche Beherrschung und Dominanz durch die Mehrheitsgesellschaft in unterschiedlichen Weisen. Dem entsprechend variieren die an den kanadischen Forscher herangetragenen Anforderungen über den Inhalt der gemeinsamen Forschungen. In Folge entstehen eine Reihe sehr unterschiedlicher Projekte, die alle durch ihre dialogische Entstehung und das Bestreben entkolonisierender Transformation charakterisiert sind.

Eine dialogische Beziehung mit *maseualmej* streben auch Lisa Geiger und Araceli Vázquez González an, legen ihren Fokus jedoch auf indigenen Feminismus, den sie im Kontext intersektionaler und dekolonialer feministischer Strömungen in Lateinamerika verorten. Insbesondere die feministischen Stimmen der Chicana-Bewegung liefern ihnen das methodologische und theoretische Werkzeug für Forschung und Analyse.

In ihrem Beitrag „Die Bedeutung von Dialogräumen im Schnittpunkt von Kunst und indigenem Feminismus in der Sierra Norte de Puebla, Mexiko“ widmen sich Lisa und Araceli in Form eines deutsch-spanisch-sprachigen Dialogs der Bedeutung kreativer Räume als Möglichkeiten der Befreiung. Diese sehen sie primär in der Kunst gewährleistet. In Übereinstimmung mit Hernández Castillo (2001) zeigen die beiden die Notwendigkeit für indigene Frauen auf, sich sowohl gegen indigenen als auch gegen mestizischen *machismo* zur Wehr zu setzen und sich dabei gleichermaßen für die Autonomie ihrer Gemeinden einzusetzen. Wie es Araceli in ihrem oben beschriebenen Beitrag formulierte, ist es für sie notwendig, Diskussionsräume zur Entwicklung befreienden Wissens und befreiender Traditionen zu öffnen und zu nutzen. Stärker als in den *testimonios* von ihr und Perla kommt hier die große Bedeutung mesoamerikanischer *cosmovisión* als wesentlicher Aspekt indigenen Feminismus zum Ausdruck. Aber auch das omnipräsente Thema unterschiedlicher Formen von Gewalt wird angesprochen. Unter anderen anhand von Aracelis eigenen Projekten werden dem gegenüber die kreativen Räume in ihrer transformatorischen und somit befreienden Bedeutung vorgestellt.

Lisa orientiert sich vor und während der Feldforschung, wie auch in der nachfolgenden Auswertung und Verschriftlichung ihrer Ergebnisse immer wieder an den von Linda Tuhiwai Smith (2012: 10) formulierten Fragen zu Rolle, Design und Nutzen einer Forschung, wie auch der Frage, wer über das generierte Wissen verfügt und wie es verbreitet wird. Respektvolles Zuhören ist für Lisa folglich ebenso bedeutsam wie dialogische Ausarbeitung der Feldnotizen, „reporting back“ und kritische Selbsthinterfragung. Bezogen auf letzteres verweist sie auf einen wichtigen Aspekt der „theory in the flesh“ (Moraga 1983), nämlich, dass sie sich als weiße Mitteleuropäerin zwar mit Kolonialismus und Rassismus auseinandersetzen kann (und soll), diesen aber nie am eigenen Leibe verspüren wird. Dennoch hofft sie auf weiteren Dialog, um für die Errichtung einer „dekolonialen Brücke“ zumindest einen kleinen Beitrag leisten zu können.

Juan Martín González' Beitrag „Homosexualidad y diversidad sexual en San Miguel de Tzinacapan. Perspectivas, experiencias y relaciones. De las voces de otros al propio escritorio“ versucht, diese „dekoloniale Brücke“ dadurch zu errichten, dass er bestrebt ist, die Grenze zwischen Fiktion und Realität, zwischen Roman und Wissenschaft zu durchbrechen, was vom Anliegen her an Texte der Chicana-Feministin Gloria Anzaldúa (2007) erinnert (Torres 1991; Keating 2006). Im Einstieg betont er, dass seine Ausführungen zu Menschen in Tzinacapan seinen eigenen Blick widerspiegeln. In diesem Sinne beginnt er mit einer Beschreibung seiner Ankunft in San Miguel Tzinacapan, bei seiner Gastfamilie,¹⁰ wie er auch die nachfolgenden Ereignisse seines Eintauchens ins Feld schildert. In seinem Text erfahren wir, wie er sich seinem Forschungsinteresse, dem, wie wir im Vorfeld vermuteten, sehr sensiblen und bisher

¹⁰ Die Teilnehmer_innen waren bei mit mir befreundeten Familien untergebracht, wobei ich im Vorfeld darauf achtete, dass ich Personen mit sich möglichst stark überschneidenden Interessen zusammenbrachte.

für die Region noch nicht beforschten Thema der Homo- und Bisexualität näherte bzw. dieses in Gesprächen mit seinen neuen Freund_innen vor Ort aufkam. In der Forschung selbst, einer Mischung aus teilnehmender Beobachtung, Gesprächen und Interviews, orientiert sich Juan an dekolonialen Praktiken und Methodologien. Für ihn bedeutet das neben Respekt und gegenseitigem Vertrauen insbesondere auch Kritik gegenüber der Anthropologie und ihren Methoden und damit einhergehend die eigene Positionierung im Feld und im Kontext der Analyse.

Nicht alle Teilnehmenden des Feldpraktikums konnten Beiträge verfassen, weswegen auf diese erste Publikation möglicherweise eine zweite folgt, in der weitere Inhalte und Zugangsweisen vorgestellt werden. Beispielsweise fragt Linn Kogler, welchen Einfluss die alternativen Schulformen auf die Lebenseinstellung und die Rolle des Gewissens der indigenen Bevölkerung und insbesondere der indigenen Mädchen und Frauen haben. Tina Madl befasst(e) sich mit Rollenbildern im Wandel am Beispiel der häuslichen Sozialisierung; Philipp Müller mit „dem Wert der Erde“; Sladana Adamovic mit der Beziehung zwischen indigenem und westlichen Wissen und Caroline Ober mit der Frage des Widerstands im von Beaucage beschriebenen aktuellen Ressourcenkonflikt. Ich selbst strebe gemeinsam mit meiner „Nichte“ aus Tzinacapan einen Beitrag zur Rolle von und dem Umgang mit Konflikten in Haushalten an. Möglicherweise gelingt es uns ja darüber hinaus weitere organische Intellektuelle als Beitragende zu gewinnen und auf dieser Basis unsere Denk- und Wissensformen miteinander zu verschränken, um zu neuen, befreienden Ideen und Konzepten zu gelangen.

Verwendete Literatur

- Alcoff, Linda Martin. 2020. Decolonizing Feminist Theory. Latina Contributions to the Debate. In: Andrea J. Pitts, Mariana Ortega, and José Medina (eds.). *Theories of the Flesh: Latinx and Latin American Feminisms, Transformation, and Resistance*. Oxford: Oxford University Press, pp. 11-28.
- Anzaldúa, Gloria. 2007 [1987]. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Beaucage, Pierre. 1994. Los Estudios Sobre los Movimientos Sociales en la Sierra Norte de Puebla (1969-1989). In: *Revista Mexicana de Sociología* 56 (2): 33-55.
- Blaser, Mario. 2014. Ontology and Indigeneity: on the Political Ontology of Heterogeneous Assemblages. In: *Cultural Geographies* 21 (1): 49-58. DOI: 10.1177/1474474012462534.
- Calderón, Dolores, Dolores Delgado Bernal, Lindsay Pérez Huber, María C. Malagón, and Verónica Nell Vélez. 2012. A Chicana Feminist Epistemology Revisited: Cultivating Ideas a Generation Later. In: *Harvard Educational Review* 82 (4): 513-539.
- Cannella, Gaile S. and Kathryn D. Manuelito. 2008. Feminisms from Unthought Locations: Indigenous Worldviews, Marginalized Feminisms, and Revisioning an Anticolonial Social Science. In: Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln, and Linda Tuhiwai Smith (eds.). *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Los Angeles: Sage, pp. 45-59.
- Chilisa, Bagele. 2012. *Indigenous Research Methodologies*. Los Angeles et al.: Sage.
- Collins, Patricia Hill. 1993. Die gesellschaftliche Konstruktion Schwarzen feministischen Denkens. In: Joseph, Gloria I. (Hg.). *Schwarzer Feminismus. Theorie und Politik afro-amerikanischer Frauen*. Berlin: Orlanda Frauenverlag, pp. 17-52.

- Delgado Bernal, Dolores, Rebeca Burciaga, and Judith Flores Carmona. 2012. Chicana/Latina Testimonios: Mapping the Methodological. In: *Pedagogical, and Political, Equity & Excellence in Education* 45 (3): 363-372. DOI: 10.1080/10665684.2012.698149.
- Descola, Philippe. 1996. Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practise. In: Descola, Philippe and Gísli Pálsson (eds.). *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge, pp. 82-103.
- Ellis, Carolyn, Tony E. Adams and Arthur P. Bochner. 2010. Autoethnografie. In: Mey, Günter und Katja Mruck (Hg.). *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. Wiesbaden: VS Verlag/Springer, pp. 345-357.
- Garbe, Sebastian. 2013. Deskolonisierung des Wissens: Zur Kritik der epistemischen Gewalt in der Kultur- und Sozialanthropologie. In: *Austrian Studies in Social Anthropology* 1. <https://www.univie.ac.at/alumni.ksa/assa/ausgaben/assa-journale/journal-2013/deskolonisierung-des-wissens/#more-284>.
- Grosfoguel, Ramón. 2013. The Structure of Knowledge in Westernized Universities Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. In: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* XI (1): 73-90.
- Haraway, Donna. 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: *Feminist Studies* 14 (3): 575-599.
- Hartsock, Nancy C.M. 1997. The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In: Meyers, Diana T. (ed.). *Feminist Social Thought. A Reader*. New York: Routledge, pp. 461-483.
- Hernández Castillo, Aída. 2001. Entre el Etnocentrismo Feminista y el Esencialismo Étnico. Las Mujeres Indígenas y sus Demandas de Género. In: *Debate Feminista*: 206-229.
- Holbraad, Martin and Morten Axel Pedersen. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Hurtado, Aída. 2003. Theory in the Flesh: Toward an Endarkened Epistemology. In: *Qualitative Studies in Education* 16 (2): 215-225.
- Keating, AnaLouise. 2006. From Borderlands and New Mestizas to Nepantlas and Nepantleras: Anzaldúan Theories for Social Change. In: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 4 (3), Article 3:5-16 .
<http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol4/iss3/3>
- Kohn, Eduardo. 2015. Anthropology of Ontologies. In: *Annual Review of Anthropology* 44: 311-327. DOI 10.1146/annurev-anthro-102214-014127.
- Lander, Edgardo (ed.). 2000. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales: Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires/Caracas: CLACSO-UNESCO.
- Law, John. 2011. What's Wrong with a One-World World. Presentation Center for the Humanities, Wesleyan University, Middletown, Connecticut on 19th September, 2011, pp. 1-13.
<http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf> (16.8.2019)
- Maldonado-Torres, Nelson. 2016. Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality. http://frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com/IMG/pdf/maldonado-torres_outline_of_ten_theses-10.23.16_.pdf (5.7.2017)
- Mies, Maria. 1984². Methodische Postulate zur Frauenforschung In: *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 11 (Frauenforschung oder feministische Forschung): 7-25.
- Mignolo, Walter. 2002. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference, in: *The South Atlantic Quarterly* 101 (1): 57-96.

- Mignolo, Walter D. 2012 [2006]. *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Aus dem Spanischen übersetzt und eingeleitet von Jens Kastner und Tom Waibel. Wien: Turia + Kant.
- Mogstad, Heidi and Lee-Shan Tse. 2018. *Decolonizing Anthropology. Reflections from Cambridge*. In: *The Cambridge Journal of Anthropology* 36 (2): 53–72. doi:10.3167/cja.2018.360206.
- Moraga, Cherríe. 1983² [1981]. *Theory in the Flesh*. In: Moraga, Cherríe and Gloria E. Anzaldúa (eds.). *This Bridge Called My Back. Writings of Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table: Women of Color Pr., pp. 22-23.
- Narayan, Kirin. 1993. *How Native Is a “Native” Anthropologist?* In: *American Anthropologist* 95 (3): 671-686.
- Pitarch, Pedro. 2000. *El Testimonio de Rigoberta Menchú*. In: *Revista de Libros. Segunda Época*. 37. <https://www.revistadelibros.com/articulos/rigoberta-menchu-y-su-testimonio-sobre-los-indigenas-guatemaltecos> (21.11.2020)
- Quijano, Anibal. 2000. *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*. In: *Journal of World-systems Research*, vi (2) (Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I): 342-386.
- Román-Odio, Clara. 2013. *Chicana Theory in the Flesh: A Bridge for the Transnational Feminist Movement*. In: *Dies. Sacred Iconographies in Chicana Cultural Productions. Comparative Feminist Studies Series*. Palgrave Macmillan, New York, pp. 19-49. https://doi.org/10.1057/9781137077714_2.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2012. *Ch’ixinakax Utxiva: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization*. In: *The South Atlantic Quarterly* 111 (1): 95-109. DOI 10.1215/00382876-1472612.
- Saavedra, Cinthya M. and Michelle Salazar Pérez. 2014. *An Introduction: (Re)envisioning Chicana/Latina Feminist Methodologies*. In: *Journal of Latino/Latin American Studies* 6 (2): 78-80.
- Sandoval, Chela. 1999a [1991]. *US Third-World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World*. In: Lewis, Reina and Sarah Mills (eds). *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. London, New York: Routledge, pp. 75-99.
- Sandoval, Chela. 1999b. *Methodology of the Oppressed. Theory Out of Bounds*. Vol. 18. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010) *Epistemologías del Sur*. Mexico: Siglo XXI.
- Seely, Stephen D. 2017. *Irigaray between God and the Indians: Sexuate Difference, Decoloniality, and the Politics of Ontology*. In: *Australian Feminist Law Journal* 43 (1): 41-65, DOI: 10.1080/13200968.2017.1322024.
- Shiva, Vandana. 2002 [1997] *Biopiraterie. Kolonialismus des 21. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Übers. von Dana Aldea und Klaus Pederson. Münster: UNRAST.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2012² [1999]. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Dunedin: Otago University Press.
- Stoetzler, Marcel and Nira Yuval-Davis. 2002. *Standpoint Theory, Situated Knowledge and the Situated Imagination*. In: *Feminist Theory* 3 (3): 315-333.
- Tomaselli, Keyan G., Lauren Dyll, and Michael Francis. 2008. *“Self” and “Other”: Auto-Reflexive and Indigenous Ethnography*. In: Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln,

- and Linda Tuhiwai Smith (eds.). *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Los Angeles: Sage, pp. 155-276.
- Torres, Lourdes. 1991. The Construction of the Self in U.S. Latina Autobiographies. In: Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo and Lourdes Torres (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana, pp. 271-287.
- URL 1: <https://www.radiotsinaka.org/yonkuik/> (22.11.2020)
- URL 2: https://es.wikipedia.org/wiki/Regiones_de_Puebla (11.4.2021)
- Vázquez González, Araceli. 2019. *Encuentro des Historias y Sonidos de San Miguel Tzinacapan y el Mundo*. Xalapa: CÓDICE/Taller Editorial.
- Zuckerhut, Patricia. 2000. *Macht – Autorität – Herrschaft. Produktionsverhältnisse im Alten Mexico*. Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang Verlag.
- Zuckerhut, Patricia. 2016. *Autorität und Macht in Nahua-Haushalten. Indigene Strukturen in Mexiko zwischen lokaler Politik, globaler Wirtschaft und Kosmos*. Wien: Transkript.
- Zuckerhut, Patricia. 2019. Pluriversale Verschränkungen kosmozentrischer und egozentrischer Ontologien der *maseualmej* im mexikanischen Cuetzalan. In: Special Issue (Editor: Koen Smet): *Rosa Luxemburg, Imperialism and the Global South*. JEP – Austrian Journal of Development Studies / Journal für Entwicklungspolitik XXXV (1): 65-91.

Patricia Zuckerhut

Notas y otras reflexiones y prácticas en el contexto de una estadía de campo en San Miguel Tzinacapan, México

Introducción

La presente antología es el resultado de una estadía de campo en 2019 de estudiantes del Instituto de Antropología Cultural y Social de la Universidad de Viena en San Miguel Tzinacapan en el estado mexicano de Puebla. En relación con las primeras consideraciones de una publicación, una de las participantes, Lisa Geiger – en tradición decolonial-participativa – tenía la idea de invitar gente de San Miguel Tzinacapan así como el antropólogo canadiense Pierre Beaucage, quien desde hace más de 30 años viene investigando y publicando junto con sanmigueleños,¹ para contribuir a nuestra publicación. Debido a esto se encuentran en esta antología contribuciones de participantes y géneros muy diferentes – desde intelectuales orgánicas (Beaucage 1994: 49), es decir joven mujeres indígenas de San Miguel Tzinacapan, estudiantes de Maestría de la Antropología Social y Cultural de la Universidad de Viena, hasta mayores y más establecidas investigadores.

Se redactaron testimonios y reflexiones con diversos énfasis: informes de investigación, algunas con un carácter primordialmente autoetnográfico, así como otras variantes de texto. Los idiomas de los escritos son castellano y alemán. Las conexiones están dadas, de un lado por la ubicación geográfica de la investigación, de otro lado, por la aspiración de implementar ideas y metodologías decoloniales. Aunque algunos textos decoloniales (cf. Chilisa 2012: 119; Smith 2012: 88) se refieren al hecho de que les participantes de la investigación tienen derecho a ser nombrados, el anonimato se conserven la mayoría de los casos, especialmente en lo que respecta al tratamiento de información muy personal de la vida cotidiana, ya que esta no siempre está libre de fricciones. Por esta razón era y es importante para muchas personas que no se revele su identidad, pues esto podría tener efectos negativos en su situación personal así como en la convivencia social en la comunidad y los hogares. Por este motivo, se utilizan mayoritariamente seudónimos y los nombres reales sólo se mencionan en aquellos casos en los que se desee expresamente y, sobre todo, no se corre el riesgo de revelar la identidad de otras personas conocidas o relacionadas con ellos (que no quieren ser nombrados).

En primer lugar, describiré mi propio enfoque de la investigación en esta comunidad indígena y explicaré los enfoques decolonial y decolonial-feminista. Esto es importante en la medida en que fue y es importante para mí transmitir esto a mis estudiantes y así promover el pensamiento y la acción decolonial. Luego hablaré sobre cómo intentamos implementar estos enfoques, así como también las dificultades, obstáculos y límites que (pueden) surgir para les investigadores en su mayoría “blances” del Norte Global, sujetos a las pautas universitarias. Finalmente, hay

¹ Con la intención de ser inclusivo en el lenguaje, usamos en toda la publicación la vocal *e* para ser neutral respecto a los géneros.

una descripción general de las contribuciones individuales y cómo implementan y presentan la investigación decolonial (feminista).

Aproximación a una investigación decolonial o feminista-decolonial

Desde el 2003 he estado visitando regularmente, cada uno o dos años, a San Miguel Tzinacapan, ubicado en el distrito mexicano de Cuetzalan en el estado de Puebla, para hacer investigaciones y sobre todo para reunirme con amigues. Porque eso es lo que muchos de mis participantes en la investigación y yo nos hemos convertido a lo largo de los años: amigues y, en algunos casos, también familiares.

Mi relación con la investigación de campo en general y en áreas indígenas en particular fue crítica desde el principio: viniendo de una posición de estudiante de izquierda en la década de 1980, según la cual la investigación de campo abriría el camino al turismo de masas, preferí escribir mi tesis sobre un tema teórico-histórico (cf. Zuckerhut 2000).

Sin embargo, después de graduarme, me di cuenta de que si quería continuar en la ciencia, no podría prescindir de la investigación de campo. Para no desviarme demasiado en términos de región y contenido de mis estudios anteriores, que estaban dedicados a los Nahuas precoloniales, los Mexíca, decidí tratar con personas de esta familia lingüística que viven hoy en México. Un colega estadounidense me recomendó mi región de investigación actual a través de una lista de correo nahuatl, allí me dirigí inicialmente sola, al año siguiente (2004) junto con mi hija de entonces nueve años. San Miguel Tzinacapan no se encuentra en el centro de México, sino al este del mismo, al otro lado de la Sierra Madre del Norte.² Y la población no habla nahuatl, como los Mexíca, sino nahuatl, que es otra lengua. Sin embargo, debido a las interdependencias precoloniales y coloniales, hay una serie de similitudes (así como, lógicamente, diferencias) entre las poblaciones que me facilitaron el ingreso al campo (ver Zuckerhut 2016: 125ss).

Como feminista que aborda de forma intensiva las posibilidades de la investigación feminista, conocía enfoques teóricos participativos y del punto de vista en los que, además de la reflexividad, se propagaba la investigación con una mirada “desde abajo”, complementada por el partidismo consciente.³ Sin embargo, este enfoque ha sido fuertemente criticado y cuestionado, especialmente por las mujeres de color de EE. UU. (cf. Collins 1993 et al.). No se puede suponer que existan experiencias comunes de todas las mujeres en todos los lugares, afirma Collins. Las experiencias de opresión de las mujeres de color difieren en muchos aspectos de las de las mujeres blancas, especialmente las que provienen de la clase media. La sugerencia de Patricia Hill Collins (ibid.), quien desarrolló una epistemología del punto de vista feminista negro, pronto fue seguida (o precedida) por otras consideraciones sobre si un estatus liminal podría ofrecer ventajas en la investigación de las condiciones sociales (de desigualdad)

² San Miguel Tzinacapan está ubicado en la Sierra Nororiental, parte de la Sierra Norte de Puebla. Ver URL 2.

³ Por los primeros ver por ejemplo Mies 1984 – sobre su artículo las estudiantes feministas de Antropología de la Universidad de Viena discutieron detallada e intensamente. Sobre la teoría del punto de vista ver por ejemplo Hartssock 1997.

y de qué manera (Sandoval 1999a y b; Smith 2012; ver además Delgado Bernal/Burciaga/Flores Carmona. 2012; Saavedra/Salazar Pérez 2014: 78).

Sin embargo, las posiciones de les marginades no siempre son necesariamente libres de problemas, algo que Donna Haraway (1988: 586ss.), entre otros, señaló. En su contribución, intenta escapar del problema implícito en las diversas variantes de la teoría del punto de vista de que el conocimiento es mayor cuanto más reprimides y marginades están las personas involucradas, y sin embargo tener en cuenta la situacionalidad y posicionalidad del conocimiento. Señala que incluso el feminismo no debería rechazar la objetividad desde el principio. Sin embargo, la objetividad en el sentido feminista no significa de ninguna manera una visión (aparentemente) neutral que aparece hasta cierto punto de “ninguna parte”.⁴ Según Haraway (ibid.), la objetividad feminista está siempre y necesariamente situada y no puede captar todo por igual y de la misma manera. Sólo una perspectiva parcial promete una visión objetiva, porque no habría una manera de “estar” en todo al mismo tiempo, en todas las posiciones privilegiadas y oprimidas que se estructuran por igual por género, raza, nación, clase, etc. El conocimiento localizado también requiere que los “objetos” del conocimiento no sean vistos como pasivos, sino como actores y agentes (y por lo tanto tomados en serio).

Partiendo de las observaciones de Haraway, Marcel Stoetzler y Nira Yuval-Davis (2002) muestran dos formas en las que se puede utilizar la situacionalidad del sujeto que sabe, a saber, en el sentido de un acceso privilegiado a la verdad; y por otro lado en el sentido de un acercamiento a la verdad como parte de una relación dialógica entre sujetos situados de manera diferente. Mientras que el primero corresponde básicamente a las diferentes variantes de la teoría del punto de vista, el segundo es una base importante para enfoques feministas-decoloniales, los cuales intentan desarrollar métodos y enfoques de investigación diferentes a los propagados en la ciencia convencional.

Según Alcoff (2020: 18), un enfoque feminista-decolonial debe abordar tres proyectos: (1) Crítica: ¿Qué de nuestros conceptos y categorías lleva implícito un legado de genealogía colonial? (2) El desarrollo de herramientas para la comunicación transcultural: ¿Cómo nos ocupamos en encuentros dialógicos en condiciones de desigualdad de poder y en el contexto del colonialismo? ¿Cómo hablamos “con” (y no “sobre”) nuestros participantes de investigación, y eso en condiciones de desigualdad y legítima desconfianza? Y (3) métodos para realizar análisis locales en un marco global para que podamos contextualizar las condiciones locales en un marco relacional y transnacional, que sea capaz de tomar en cuenta la causalidad local y global.

El primer punto, a saber, la cuestión del origen colonial de conceptos y categorías, se discute principalmente bajo el aspecto de violencia epistémica (y quiero agregar ontológica).⁵ Sebastian Garbe habla aquí de una “violencia epistémica del eurocentrismo” (Garbe 2013: 5), Boaventura de Sousa Santos (2010) de „epistemicidio“, consistente “en la implementación forzada de una perspectiva ajena a las poblaciones colonizadas, es decir en una perspectiva cognitiva, cultural

⁴ En las palabras de Haraway: „[V]ision from everywhere and nowhere equally and fully“ (ibid.: 584); o „the view from above, from nowhere“ (ibid.: 589, et al.).

⁵ Sobre la violencia ontológica, cf. I a. Blaser 2014; Seely 2017; Zuckerhut 2019.

e epistémica. Epistemicidio, por tanto, describe la violencia de no poder ver el mundo con los propios ojos” (Garbe 2013: 5) y así se (intenta) eliminan todas las otras formas de conocimiento (ver también Grosfoguel 2013) o se apropian con fines de explotación económica. Cannella y Manuelito (2008: 48s) se refieren aquí a la investigación de Vandana Shiva, que muestra cómo las epistemologías de las mujeres indígenas pobres en la India, es decir, su conocimiento de semillas, plantas y sistemas medicinales, hicieron posible la globalización y la biopiratería. Por ejemplo, Estados Unidos patentó alrededor de 4.000 fórmulas a base de plantas originarias de la India solo en 2000 (ver I. a. también Shiva 2002).

Edgardo Lander (2000) y otros autores (como Grosfoguel 2013 o Maldonado-Torres 2016: 18s) creaban el concepto de colonialidad del saber,⁶ como indicativo del hecho que en la ciencia cartesiana dominante sólo ciertas formas de conocimiento, originadas en la Europa de la ilustración, son aceptadas como apropiadas, mientras otras formas de conocimiento (especialmente las del contexto indígena), si no se expropian y se apropian en beneficio del marketing capitalista, son devaluadas y marginadas como inapropiadas y superstición (cf. también Descola 1996: 82). John Law (2011), centrándose más en la ontología que simplemente en la epistemología, se refiere a la diferencia ontológica entre un fractiverso, como aquel utilizado por los aborígenes australianes, y un universo, como predomina en el pensamiento euroamericano. El factor decisivo en el primero son las posibilidades y relaciones heterogéneas para utilizar las realidades, algo que se ha discutido durante mucho tiempo en antropología bajo el término de “giro ontológico” (cf., entre otros, Kohn 2015). Las diferentes prácticas emplean diferentes tipos de realidades.

La ruptura de los supuestos (y ontologías) coloniales occidentales es, en consecuencia, un aspecto central de los enfoques decoloniales (ver también Calderón et al. 2012: 514). Sin embargo – siguiendo a Holbraad y Pederson (2017)⁷ – no debemos detenernos en la deconstrucción de formas hegemónicas de conocimiento, sino que debemos reconstruir epistemologías y ontologías sobre la base de lo que está disponible y las relaciones entre diferentes epistemologías y ontologías (la variante Ilustración-cartesiana como uno de los muchos incluidos) o desarrollar nuevos conceptos (que a su vez son cuestionados y deconstruidos). Walter Mignolo (2012: 205s) habla de la pluriversalidad por la que hay que aspirar, que debe incluir la universalidad hegemónica.

Esto nos lleva al segundo punto mencionado por Alcoff (2020: 18), el cual está íntimamente relacionado con los esfuerzos por descubrir y cuestionar las formas coloniales de conocimiento, pensamiento y ser como base para la reconstrucción y transformación. Se trata de la forma de investigación resultante de la comprensión predominante de la ciencia, que durante mucho tiempo se entendió como investigar “sobre” alguien y algo (cf., entre otros, Chilisa 2012; Smith 2012). La investigación feminista decolonial debe desarrollar otras metodologías respetuosas y

⁶ Rivera Cusiquanqui (2012: 102ss) sin embargo, ubica una estructura de poder académico en el mundo de las referencias y contra-referencias, mecanismo frecuente de los representantes del grupo alrededor de Quijano y Mignolo. En vez de colonialidad o geopolítica del conocimiento desarrollada por Mignolo (2002) a partir de la “Colonialidad del poder” de Quijano (2000), sería mejor emprender la tarea de una “economía política del conocimiento”, para analizar las estrategias económicas y los mecanismos materiales, que operan detrás de los discursos. Las ideas y conceptos del Sur Global fluyen hacia el Norte como materia prima, por así decirlo, allí se transforman para luego ser consumidos en el Sur de una forma modificada y fuertemente despolitizada.

⁷ Para su acceso y significado, vea a continuación.

participativas que no consideren el conocimiento como un fin en sí mismo, sino que pongan en el centro de interés la liberación de las condiciones opresivas y, en consecuencia, se esfuercen por promover (liberar) el conocimiento sobre la base de un diálogo igualitario (cf. también Hurtado 2003: 216 y siguientes). Linda Tuhiwai Smith menciona los siguientes puntos como condición para ello: reflexividad, información, conocimiento compartido, reciprocidad y retroalimentación (2012: 15ss; 127ss), sin olvidar el respeto, la credibilidad y la confianza que hay que confirmar una y otra vez (ibid.: 137). Resumiendo estos aspectos, Chilisa (2012: 7) habla de cuatro R que son centrales en la investigación: *accountable responsibility, respect, reciprocity, and rights and regulations of the researched* además de *roles and responsibilities of researchers*: el primero, la responsabilidad relacional, se refiere al hecho de que todas las partes del proceso de investigación están interconectadas y que el investigadore es responsable de todas estas relaciones. La segunda R, la representación respetuosa, trata sobre cómo el investigadore escucha, está atento, reconoce y crea espacio para las voces y los sistemas de conocimiento de los demás. La apropiación recíproca se refiere al hecho de que toda investigación es apropiación y, por lo tanto, debe realizarse de tal manera que beneficie tanto a las comunidades investigadas como a los investigadores. Y finalmente, la R final, derechos (*Rights*) y normativas, se relaciona con la necesidad de protocolos éticos que correspondan a la propiedad colonizada y marginada del proceso de investigación y conocimiento generado.

El tercer punto después de Alcoff (2020: 18), es decir, los métodos de realización de análisis locales en un marco global, se refieren, por un lado, a la investigación etnográfica in situ, en cooperación con la población local (por lo cual hay una estrecha relación con el punto 2), y, por otro lado, a la inserción de las circunstancias en redes globales, desde una perspectiva crítica de la dominación (y por lo tanto también necesariamente crítica del capitalismo).⁸

En cierto sentido, los puntos mencionados recuerdan a la ontología como medio heurístico, tal como lo elaboraron los antropólogos Martin Holbraad y Morten Axel Pederson (2017), ya mencionados anteriormente. Ellos nombran tres prácticas analíticas esenciales para esto: reflexividad, conceptualización y experimentación. La deconstrucción basada en la conciencia reflexiva de los conceptos existentes y anteriores (es decir, reconocer los supuestos existentes moldeados por la colonialidad, por ejemplo, sobre el género, como un modelo popular provincial, que de ninguna manera es universalmente válido) debe ir necesariamente seguida de una reconstrucción, es decir, sobre la base de datos etnográficos, se deben desarrollar nuevos conceptos a partir de la relación entre los diversos participantes de la investigación en el campo. Entonces, la reflexividad se refiere al cuestionamiento de los supuestos sobre un tema, la conceptualización a la creación de nuevos tipos y herramientas para pensar a partir del material etnográfico (es decir, ubicado localmente). Y la experimentación significa que los antropólogos se utilizan a sí mismos, a su propio cuerpo, como herramienta de investigación en la investigación de campo. Por lo tanto, el conocimiento antropológico es siempre el resultado de encuentros, por lo que estos encuentros siempre incluyen la transformación, la transformación de los antropólogos, así como de las personas que encuentran en el campo (Holbraad/Pederson 2017: 11ss). Este proceso de encuentro y cambio es una fuente central de nuevos conocimientos. El resultado son necesariamente conceptos completamente nuevos, conceptos que nunca podrán

⁸ Clara Román-Odio (2013: 19) describe de manera similar el enfoque de un – tal como lo formula de manera análoga a Sandoval (1999a) – “US feminismo del Tercer Mundo”.

ser universales y, a su vez, en un proceso vertiginoso, deben ser cuestionados, reflejados y así transformados. Siguiendo las afirmaciones feministas decoloniales, tales deconstrucciones y reconstrucciones no deben ser un fin intelectual en sí mismas, sino que deben servir principalmente para promover procesos de transformación socialmente liberadores – se debe enfatizar la naturaleza del proceso, es decir no hay un punto final ni un objetivo final que se alcance en algún momento, pero la (auto) reflexión y la crítica, la deconstrucción y la posterior reconstrucción deben tener lugar de forma permanente. Solo así es posible contrarrestar la colonialidad del poder (Quijano 2000), que también se refleja en la configuración del propio pensamiento, por ejemplo, señalando y utilizando epistemologías y ontologías pluriversalmente entrelazadas (que deben cambiar constantemente en su naturaleza relacional y de proceso).

¿Qué intentamos hacer?

Tales principios de la investigación decolonial-feminista o su variante ontológica, a los que me siento obligada y cuyo posterior desarrollo e implementación vengo trabajando desde hace varios años, también traté acercarlos a mis estudiantes, que me llevaron a la Sierra Norte como parte de una pasantía de campo en la primavera de 2019 (excepto una persona, incluyéndome a mí, todes somos de piel clara y de origen europeo y estamos socializadas en un canon europeo de conocimiento). Nos enfrentamos a requisitos y prerrequisitos muy contradictorios. El propósito principal de una pasantía de campo en antropología cultural y social en la Universidad de Viena no es la transformación (de conocimiento, de acción, de epistemologías entrelazadas, de ontologías entrelazadas, etc.). Más bien, sirve al aprendizaje orientado a la práctica del trabajo antropológico.⁹ Esto va de la mano con una cierta libertad en cuanto a los temas de investigación, y por otro lado una cierta restricción en cuanto a la duración y, asociada a ella, los métodos utilizados y la intensidad de la relación de confianza que se desarrolla entre los participantes de la investigación. Una pasantía de campo generalmente se lleva a cabo durante el semestre, es decir, los participantes deben poder cumplir con sus demás obligaciones en el marco de sus estudios. Por esta razón, por lo general no toma más de tres semanas, un período de tiempo extremadamente corto cuando se trata de sumergirse en un nuevo entorno y construir relaciones que están moldeadas por el respeto y la confianza mutua.¹⁰

Esto, además de un código ético desarrollado conjuntamente de antemano sobre la base de Smith (2012) y Chilisa (2012) (que se adaptó en consecuencia en el sitio), se puede contrarrestar mediante un aumento de la autorreflexión en el sentido de la autoetnografía (cf. inter alia Tomaselli et al. 2008; Ellis et al. 2010), es decir, la observación y documentación de las propias reacciones y cambios basados en experiencias, y encuentros en el campo. Otro punto importante

⁹ Una pasantía de campo de este tipo no tiene por qué conducir necesariamente a “países distantes”, sino que también puede tener lugar en nuestras inmediaciones. Sin embargo, tal distanciamiento hace que sea más fácil desviarse de sus propias creencias y suposiciones. Aparte de eso, Kirin Narayan (1993) ha demostrado muy bien que la posición de *insidere* o *outsidere* no depende del origen de un grupo o región, sino de la cercanía y familiaridad desarrolladas por un lado, sobre el respectivo tema focalizado por el otro. La misma persona puede ser interna y externa en el mismo entorno.

¹⁰ Algunas de las participantes de campo planearon escribir su tesis de maestría con un enfoque en la región y por lo tanto viajar nuevamente a Tzinacapan por un período de tiempo más largo. Las restricciones causadas por la pandemia de Covid-19 parecen hacer esto imposible por el momento. Sin embargo, se mantiene un contacto más o menos intenso con la población local a través de las redes sociales.

se refería al intercambio de conocimientos (de acuerdo con la reciprocidad necesaria) de todos los participantes de campo (es decir, incluidas las personas en el sitio) antes, durante y después de la estadía (ver también Mogstad/Tse 2018: 64).

El respeto, una y otra vez digno de la confianza depositada en los participantes de nuestra investigación, la reciprocidad y el intercambio de ideas, pensamientos y otros recursos, así como la autorreflexión fueron considerados importantes y correctos por todos los participantes, en general, sin embargo, el manejo de los enfoques decoloniales se implementó de una manera muy heterogénea.

A continuación, describiré el contenido de los textos de los distintos participantes de la investigación.

Las contribuciones

Me gustaría comenzar con las dos autoras de San Miguel Tzinacapan que aceptaron nuestra invitación para escribir una contribución para nuestra antología. Las dos mujeres Dulce Perla Téllez Álvarez y Araceli Vázquez González, ambas en el momento de la investigación activas en la radio autónoma Tsinaka (ver URL 1), se orientan en su abordaje y escritura sobre el método del testimonio, un género que, según Delgado Bernal, Burciaga y Flores Carmona (2012: 363s), se basa en las culturas orales de las luchas latinoamericanas por los derechos humanos. Las experiencias individuales y colectivas de opresión y marginación se abordan y sirven como fuente de conocimiento, así como de empoderamiento y como estrategia política para exigir derechos y cambio social. Las dos autoras escriben en español. Nahuatl no estaba en discusión ya que ni yo ni Lisa Geiger lo mencionamos en nuestra solicitud de contribuciones y, en consecuencia, las mujeres no lo reclaman.

Perla describe su propia vida y la de los demás habitantes de Tzinacapan. Ella describe su experiencia dura y desafiante, moldeada por estructuras capitalistas-patriarcales. Critica el machismo en el terreno y la legitimidad asociada de la violencia contra las mujeres. Ella pide solidaridad y aprecio por las cosas positivas que tienen como mujeres e indígenas. Esta es la causa de su lucha.

La contribución de Araceli “Las Comunidades Indígenas y su Herencia Cultural”, es el resultado de un análisis de la situación actual, relacionado en muchos sentidos con el testimonio de Perla. Ella plantea un escenario a ciertas inquietudes: destaca la necesidad de espacios de diálogo para dar un nuevo significado a su cultura y tradiciones. Araceli – quien, entre otros proyectos creativos, publicó un libro en cuatro lenguas (nahuatl, español, inglés y francés) con historias en 2019 – prologa su artículo con una cita de Rigoberta Menchú, una guatemalteca quiché-maya que se considera pionera en el género del testimonio (ver, por ejemplo, Pitarch 2020), ubicándose indirectamente en esta tradición. La joven Nahua enfatiza en primer lugar las vivencias de la colonización de los *maseualmej* (como se llama la población indígena local), cuyos procesos continúan aún en nuevas formas, como la influencia de la televisión y las ideas sobre moralidad, sexualidad y consumismo allí transmitidas. Esto se traduce en la necesidad de sanar a las comunidades y al mundo, para lo cual es necesario apreciar y utilizar

constructivamente el conocimiento y el pensamiento indígena, desatendido y devaluado en la sociedad mestiza dominante. El prerrequisito, sin embargo, es un intenso debate sobre qué conocimientos y tradiciones deben tener un efecto liberador para fortalecerse, y cuales, por otro lado, solo contribuyen a “cortar las alas” por lo cual, deben abandonarse. Las mujeres en particular, cuya devaluación y opresión están legitimadas y defendidas en algunas versiones de la tradición, tienen derecho a crear libremente el mundo que desean. Araceli explora estas consideraciones en su artículo. Entre otras cosas, se refiere a la violencia represiva contra las mujeres tanto por parte de hombres como de mujeres indígenas y, por lo tanto, se relaciona con las críticas de Perla. Pero también aborda la explotación capitalista y la expropiación del conocimiento por parte de las empresas farmacéuticas, la contaminación del agua por las transnacionales y otros problemas actuales a los que están expuestos los *maseualmej* de la Sierra.

Pierre Beaucage se refiere a estos problemas y sus antecedentes en su artículo “Del Anticolonialismo a la Decolonialidad del Saber: Producir Conocimientos con Organizaciones Indígenas en la Sierra Norte de Puebla (México)”. Considera el contenido de su texto como el resultado de un intercambio dialógico a largo plazo de conocimientos y habilidades con miembros de dos organizaciones locales – la Sociedad Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske (SCARTT) y el Taller de Tradición Oral del CEPEC (rebautizado como Taller de Tradición Oral Totamachilis desde 2016). Allí se sugiere el surgir de un nuevo tipo de etnografía de la colaboración. Pierre describe este proceso de colaboración y sus antecedentes, desde sus primeras formas de antropología crítica en las décadas de 1960 y 1970, sus inicios en la década de 1980 hasta la forma cómo enfrentan los desafíos actuales a través de los intentos de expropiaciones neoliberales de los *maseualmej* – su agua, su tierra, su conocimiento – por parte de corporaciones transnacionales y otras potencias. La situación de la población indígena ha sido moldeada por el colonialismo interno desde el final de la era colonial. Al mismo tiempo, resiste desde el principio a cualquier dominación por parte de la sociedad mayoritaria de diferentes formas. Las demandas hechas al investigador canadiense con respecto al contenido de la investigación conjunta varían en consecuencia. Como resultado, surgieron una serie de proyectos muy diferentes, todos caracterizados por su desarrollo dialógico y el esfuerzo por descolonizar la transformación.

Lisa Geiger y Araceli Vázquez González también buscan una relación dialógica con entre austriacos y *maseualmej*, pero se enfocan en el feminismo indígena, que ubican en el contexto de las corrientes feministas interseccionales y decoloniales en América Latina. En particular, las voces feministas del movimiento Chicana les brindan la herramienta metodológica y teórica para la investigación y el análisis.

En su contribución “El significado de los espacios diálogos en la intersección del arte y el feminismo indígena en la Sierra Norte de Puebla, México”, Lisa y Araceli se dedican al significado de los espacios creativos como posibilidades de liberación en la forma de un diálogo en idioma alemán-español. Ven esto principalmente en el arte. De acuerdo con Hernández Castillo (2001), las dos muestran la necesidad de que las mujeres indígenas se defiendan tanto del machismo indígena como del mestizo y de trabajar como igual por la autonomía de sus comunidades. Como lo expresó Araceli en su contribución descrita anteriormente, es necesario

que se abran y usen espacios de discusión para el desarrollo de saberes y tradiciones liberadoras. La gran importancia de la cosmovisión mesoamericana como aspecto esencial del feminismo indígena se expresa aquí más que en los testimonios de ella y Perla. Pero también se aborda el tema omnipresente de las diferentes formas de violencia. Por otro lado, a partir de los propios proyectos de Araceli, los espacios creativos se presentan en su significado transformador y por tanto liberador.

Antes y durante la investigación de campo, así como en la posterior evaluación y anotación de sus resultados, Lisa se orienta una y otra vez a las preguntas formuladas por Linda Tuhiwai Smith (2012: 10) sobre el rol, diseño y beneficio de una investigación, así como la pregunta de quién ha generado el conocimiento y cómo se difunde. Por lo tanto, escuchar respetuosamente es tan importante para Lisa como la elaboración dialógica de notas de campo, informar y auto-cuestionarse críticamente. En relación con este último, se refiere a un aspecto importante de la “teoría en la carne” (Moraga 1983), a saber, que como centroeuropea blanca puede (y debe) lidiar con el colonialismo y el racismo, pero nunca lo sentirá en su propio cuerpo. No obstante, espera un mayor diálogo para poder hacer al menos una pequeña contribución a la construcción de un “puente decolonial”.

La contribución de Juan Martín González “Homosexualidad y diversidad sexual en San Miguel Tzinacapan. Perspectivas, experiencias y relaciones. De las voces de otras al propio escritorio” intenta construir este “puente decolonial” esforzándose por romper la frontera entre ficción y realidad, entre novela y ciencia, lo cual se evidencia en las preocupaciones de los textos de la feminista chicana Gloria Anzaldúa (2007) (Torres 1991; Keating 2006). Al principio enfatiza que sus comentarios sobre la gente de Tzinacapan reflejan su propia perspectiva. En este sentido, comienza con una descripción de su llegada a San Miguel Tzinacapan, con su familia anfitriona,¹¹ posteriormente describe los hechos posteriores a su inmersión en el campo. En su texto conocemos cómo surgió el tema de l’homo- y bisexualidad en conversaciones con sus nueve amigos, y cómo lo abordó desde su interés investigador sabiendo de antemano lo sensible y poco investigado que era. En la propia investigación, mezcla de observación participativa, discusiones y entrevistas, Juan se orienta sobre prácticas y metodologías decoloniales. Para él, esto significa no solo respeto y confianza mutua, sino también crítica a la antropología y sus métodos y, en consecuencia, el propio posicionamiento en el campo y en el contexto de análisis.

No todos los participantes en la estadia de campo pudieron escribir artículos, por lo que esta primera publicación puede ir seguida de una segunda, en la que se presentan más contenidos y métodos de acceso. Por ejemplo, Linn Kogler pregunta qué influencia tienen las formas de escuela alternativa en la actitud hacia la vida y el rol de conciencia de la población indígena y, en particular, de las niñas y las mujeres indígenas. Tina Madl aborda modelos a seguir en el cambio utilizando el ejemplo de la socialización doméstica; Philipp Müller se acerca al concepto del “valor de la tierra”; Sladana Adamovic con la relación entre el conocimiento indígena y occidental y Caroline Ober con la cuestión de la resistencia en el actual conflicto de recursos descrito por Beaucage. Yo misma y mi “sobrina” de Tzinacapan buscamos contribuir

¹¹ Los participantes se alojaron con familias que eran amigas mías, por lo que me aseguré de antemano de reunir a personas con intereses que coincidieran tanto como fuera posible.

al rol y manejo de los conflictos en los hogares. También esperamos contar con otros intelectuales orgánicos como colaboradores y, sobre esta base, entrelazar nuestras formas de pensamiento y conocimiento para llegar a ideas y conceptos nuevos y liberadores.

Bibliografía

- Alcoff, Linda Martin. 2020. Decolonizing Feminist Theory. Latina Contributions to the Debate. In: Andrea J. Pitts, Mariana Ortega, and José Medina (eds.). *Theories of the Flesh: Latinx and Latin American Feminisms, Transformation, and Resistance*. Oxford: Oxford University Press, pp. 11-28.
- Anzaldúa, Gloria. 2007 [1987]. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Beaucage, Pierre. 1994. Los Estudios Sobre los Movimientos Sociales en la Sierra Norte de Puebla (1969-1989). In: *Revista Mexicana de Sociología* 56 (2): 33-55.
- Blaser, Mario. 2014. Ontology and Indigeneity: on the Political Ontology of Heterogeneous Assemblages. In: *Cultural Geographies* 21 (1): 49-58. DOI: 10.1177/1474474012462534.
- Calderón, Dolores, Dolores Delgado Bernal, Lindsay Pérez Huber, María C. Malagón, and Verónica Nell Vélez. 2012. A Chicana Feminist Epistemology Revisited: Cultivating Ideas a Generation Later. In: *Harvard Educational Review* 82 (4): 513-539.
- Cannella, Gaile S. and Kathryn D. Manuelito. 2008. Feminisms from Unthought Locations: Indigenous Worldviews, Marginalized Feminisms, and Revisioning an Anticolonial Social Science. In: Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln, and Linda Tuhiwai Smith (eds.). *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Los Angeles: Sage, pp. 45-59.
- Chilisa, Bagele. 2012. *Indigenous Research Methodologies*. Los Angeles et al.: Sage.
- Collins, Patricia Hill. 1993. Die gesellschaftliche Konstruktion Schwarzen feministischen Denkens. In: Joseph, Gloria I. (Hg.). *Schwarzer Feminismus. Theorie und Politik afro-amerikanischer Frauen*. Berlin: Orlanda Frauenverlag, pp. 17-52.
- Delgado Bernal, Dolores, Rebeca Burciaga, and Judith Flores Carmona. 2012. Chicana/Latina Testimonios: Mapping the Methodological. In: *Pedagogical, and Political, Equity & Excellence in Education* 45 (3): 363-372. DOI: 10.1080/10665684.2012.698149.
- Descola, Philippe. 1996. Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practise. In: Descola, Philippe and Gísli Pálsson (eds.). *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge, pp. 82-103.
- Ellis, Carolyn, Tony E. Adams and Arthur P. Bochner. 2010. Autoethnografie. In: Mey, Günter und Katja Mruck (Hg.). *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. Wiesbaden: VS Verlag/Springer, pp. 345-357.
- Garbe, Sebastian. 2013. Deskolonisierung des Wissens: Zur Kritik der epistemischen Gewalt in der Kultur- und Sozialanthropologie. In: *Austrian Studies in Social Anthropology* 1. <https://www.univie.ac.at/alumni.ksa/assa/ausgaben/assa-journale/journal-2013/deskolonisierung-des-wissens/#more-284>.

- Grosfoguel, Ramón. 2013. The Structure of Knowledge in Westernized Universities Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. In: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* XI (1): 73-90.
- Haraway, Donna. 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: *Feminist Studies* 14 (3): 575-599.
- Hartsock, Nancy C.M. 1997. The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In: Meyers, Diana T. (ed.). *Feminist Social Thought. A Reader*. New York: Routledge, pp. 461-483.
- Hernández Castillo, Aída. 2001. Entre el Etnocentrismo Feminista y el Esencialismo Étnico. Las Mujeres Indígenas y sus Demandas de Género. In: *Debate Feminista*: 206-229.
- Holbraad, Martin and Morten Axel Pedersen. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Hurtado, Aída. 2003. Theory in the Flesh: Toward an Endarkened Epistemology. In: *Qualitative Studies in Education* 16 (2): 215-225.
- Keating, AnaLouise. 2006. From Borderlands and New Mestizas to Nepantlas and Nepantleras: Anzaldúan Theories for Social Change. In: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 4 (3), Article 3:5-16. <http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol4/iss3/3>
- Kohn, Eduardo. 2015. Anthropology of Ontologies. In: *Annual Review of Anthropology* 44: 311-327. DOI 10.1146/annurev-anthro-102214-014127.
- Lander, Edgardo (ed.). 2000. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales: Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires/Caracas: CLACSO-UNESCO.
- Law, John. 2011. What's Wrong with a One-World World. Presentation Center for the Humanities, Wesleyan University, Middletown, Connecticut on 19th September, 2011, pp. 1-13. <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf> (16.8.2019)
- Maldonado-Torres, Nelson. 2016. Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality. http://frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com/IMG/pdf/maldonado-torres_outline_of_ten_theses-10.23.16_.pdf (5.7.2017)
- Mies, Maria. 1984². Methodische Postulate zur Frauenforschung In: *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 11 (Frauenforschung oder feministische Forschung): 7-25.
- Mignolo, Walter. 2002. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference, in: *The South Atlantic Quarterly* 101 (1): 57-96.
- Mignolo, Walter D. 2012 [2006]. *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Aus dem Spanischen übersetzt und eingeleitet von Jens Kastner und Tom Waibel. Wien: Turia + Kant.
- Mogstad, Heidi and Lee-Shan Tse. 2018. Decolonizing Anthropology. Reflections from Cambridge. In: *The Cambridge Journal of Anthropology* 36 (2): 53–72. doi:10.3167/cja.2018.360206.
- Moraga, Cherríe. 1983² [1981]. Theory in the Flesh. In: Moraga, Cherríe and Gloria E. Anzaldúa (eds.). *This Bridge Called My Back. Writings of Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table: Women of Color Pr., pp. 22-23.
- Narayan, Kirin. 1993. How Native Is a "Native" Anthropologist? In: *American Anthropologist* 95 (3): 671-686.

- Pitarch, Pedro. 2000. El Testimonio de Rigoberta Menchú. In: Revista de Libros. Segunda Época. 37. <https://www.revistadelibros.com/articulos/rigoberta-menchu-y-su-testimonio-sobre-los-indigenas-guatemaltecos> (21.11.2020)
- Quijano, Anibal. 2000. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. In: Journal of World-systems Research, vi (2) (Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I): 342-386.
- Román-Odio, Clara. 2013. Chicana Theory in the Flesh: A Bridge for the Transnational Feminist Movement. In: Dies. Sacred Iconographies in Chicana Cultural Productions. Comparative Feminist Studies Series. Palgrave Macmillan, New York, pp. 19-49. https://doi.org/10.1057/9781137077714_2.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2012. Ch'ixinakax Utxiva: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization. In: The South Atlantic Quarterly 111 (1): 95-109. DOI 10.1215/00382876-1472612.
- Saavedra, Cinthya M. and Michelle Salazar Pérez. 2014. An Introduction: (Re)envisioning Chicana/Latina Feminist Methodologies. In: Journal of Latino/Latin American Studies 6 (2): 78-80.
- Sandoval, Chela. 1999a [1991]. US Third-World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World. In: Lewis, Reina and Sarah Mills (eds). Feminist Postcolonial Theory: A Reader. London, New York: Routledge, pp. 75-99.
- Sandoval, Chela. 1999b. Methodology of the Oppressed. Theory Out of Bounds. Vol. 18. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010) Epistemologías del Sur. Mexico: Siglo XXI.
- Seely, Stephen D. 2017. Irigaray between God and the Indians: Sexuate Difference, Decoloniality, and the Politics of Ontology. In: Australian Feminist Law Journal 43 (1): 41-65, DOI: 10.1080/13200968.2017.1322024.
- Shiva, Vandana. 2002 [1997] Biopiraterie. Kolonialismus des 21. Jahrhunderts. Eine Einführung. Übers. von Dana Aldea und Klaus Pederson. Münster: UNRAST.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2012² [1999]. Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. Dunedin: Otago University Press.
- Stoetzler, Marcel and Nira Yuval-Davis. 2002. Standpoint Theory, Situated Knowledge and the Situated Imagination. In: Feminist Theory 3 (3): 315-333.
- Tomaselli, Keyan G., Lauren Dyll, and Michael Francis. 2008. "Self" and "Other": Auto-Reflexive and Indigenous Ethnography. In: Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln, and Linda Tuhiwai Smith (eds.). Handbook of Critical and Indigenous Methodologies. Los Angeles: Sage, pp. 155-276.
- Torres, Lourdes. 1991. The Construction of the Self in U.S. Latina Autobiographies. In: Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo and Lourdes Torres (eds.). Third World Women and the Politics of Feminism. Bloomington and Indianapolis: Indiana, pp. 271-287.
- URL 1: <https://www.radiotsinaka.org/yonkuik/> (22.11.2020)
- URL 2: https://es.wikipedia.org/wiki/Regiones_de_Puebla (11.4.2021)
- Vázquez González, Araceli. 2019. Encuentro des Historias y Sonidos de San Miguel Tzinacapan y el Mundo. Xalapa: CÓDICE/Taller Editorial.

- Zuckerhut, Patricia. 2000. Macht – Autorität – Herrschaft. Produktionsverhältnisse im Alten Mexiko. Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang Verlag.
- Zuckerhut, Patricia. 2016. Autorität und Macht in Nahua-Haushalten. Indigene Strukturen in Mexiko zwischen lokaler Politik, globaler Wirtschaft und Kosmos. Wien: Transkript.
- Zuckerhut, Patricia. 2019. Pluriversale Verschränkungen kosmozentrischer und egozentrischer Ontologien der *maseualmej* im mexikanischen Cuetzalan. In: Special Issue (Editor: Koen Smet): Rosa Luxemburg, Imperialism and the Global South. JEP – Austrian Journal of Development Studies / Journal für Entwicklungspolitik XXXV (1): 65-91.

Dulce Perla Téllez Álvarez

Testimonio de Perla

Mi nombre es Dulce Perla Téllez Álvarez, tengo casi 18 años y pertenezco a un pueblo indígena llamado San Miguel Tzinacapan que pertenece al estado de Puebla en el país de México.

Mi forma de vida de alguna manera es dura pero no diferente al resto de las vidas que conocemos. Pero por qué digo que es dura; mi respuesta es la siguiente:

En el ámbito capitalista soy de muy bajos recursos, por ende, sufro de algunas necesidades básicas, como son el derecho a la salud, a la buena alimentación y a un posible futuro como profesionista. Y no solo soy yo, en mi comunidad hay muchos adolescentes en la misma situación, en la cual no sabemos cómo seguir con los estudios y así poder ofrecer una vida mejor a nuestros¹ hermanos, hermanas, padres y abuelos. Por eso tendemos ir a las ciudades a trabajar, pero siento que con esto vamos olvidando nuestra cultura poco a poco. Les niños también sufren en la región, hay mucha desnutrición infantil y los abuelos sufren de muchas enfermedades, a la mayoría de ellos no les es posible comprar medicamentos que les ayude a mejorar su salud, en la clínica no hay abasto de personal médico y de medicina.

En el ámbito psicológico siento que no es diferente al de los demás, tengo problemas de comunicación, resentimiento e incluso odio, pero no tengo miedo a lo que me pueda pasar a causa de mis acciones.

En el ámbito social la cuestión es difícil si eres mujer, porque a la mujer se le limita en varias cosas, como en tener un terreno o una casa, porque la ideología de aquí es que la mujer está solo para limpiar y cuidar a los hijos y no podemos ir más allá de la “fisiología femenina”.

Lo que a mí me pone más triste es que se dice que no hay machismo, pero sí lo hay, desde lo más mínimo, como cuando le decimos a un niño, “*si lloras, eres una niña*”, o hasta cuando nosotros violentamos o intentamos cambiar la naturaleza de la mujer.

Este pensamiento es muy difícil de erradicar, porque los abuelos y las abuelas, los padres y las madres lo siguen transmitiendo de maneras sutiles.

Escuchando las voces de las personas de mi comunidad, recuerdo una frase de una señora mayor que le dice a su hijo, “*si no le pegas a la mujer, no eres hombre*”, como consecuencia ha logrado tener un hijo violento, machista y misógino. Muchas de estas mujeres sufren golpes, pero a pesar de todo eso siguen ahí, porque tienen dependencia económica o simplemente porque si la mujer deja al hombre se le tacha de “*puta*”. Así es la mente del pueblo indígena, y no solo aquí sino en todas partes donde es común menospreciar al género femenino.

Las mujeres de mi comunidad son muy fuertes, ellas me han enseñado a valerme por mí misma, trabajando y estudiando simultáneamente. Sin embargo también me han mostrado que hay una

¹ Nota de los editores: Con la intención de ser inclusivo en el lenguaje, usamos en toda la publicación la vocal *e* para ser neutral respecto a los géneros.

constante pelea entre mujeres, porque más de una vez a mi mamá la han violentado solo por ser madre soltera rebajándola muy feamente. Y no solo a ella, también a la madre que deja a su hijo con el esposo mientras ella va a trabajar. La mujer se categoriza como una holgazana e irresponsable mientras, por otra parte, el padre se idolatra como un gran papá porque cuida y ama mucho a sus hijos, como si tal cosa no fuera su responsabilidad.

No solo los golpes lastiman a las mujeres, sino también las palabras, esas tontas frases que rompen nuestros sueños, que nos matan, que nos hieren, que nos hacen llorar.

La vida de la mujer en el pueblo o en cualquier parte del mundo es difícil con tanta desigualdad, pero no entiendo cómo es que hay tanta, si desde pequeños nos tratamos de forma equitativa. Serán culpables los padres o los abuelos o la misma sociedad? Solo sé que esto debe de acabar.

Mi razón por la cual decidí escribir mi contexto comunitario es para concientizar un poco más a las mentes a que seamos solidarias, a que nos ayudemos unos a otros para que la desigualdad ya no sea más un problema en el futuro. Y lo escribí por una razón más importante que es valorar lo que tenemos, no estancarnos por lo que no tenemos y porque podemos seguir luchando por lo que nos hace bien.

Araceli Vázquez González

Las Comunidades Indígenas y su Herencia Cultural

Pienso que es necesario que los pueblos indígenas, de los que soy una de sus miembros, aporten su ciencia y sus conocimientos al desarrollo de los humanos

Rigoberta Menchú¹

El objetivo de este artículo de opinión es que se conozca cómo nos estamos construyendo, que nos hemos dado cuenta de que podemos decidir el rumbo de nuestras vidas, que tenemos el conocimiento, el sentir y los recursos para sanar nuestras comunidades y que podemos aportar a la sanación del mundo. Históricamente nuestras familias, mujeres y hombres han padecido el modo de pensar de los colonizadores,² lo que significa que hasta el momento no hemos decidido por nosotros mismos. Es momento de valorar el pensamiento y la sabiduría *maseual*, rescatar, reflexionar y discutir qué conocimiento nos libera, y qué, de las costumbres que hemos adoptado como propias, nos cortan las alas.

La violencia ha sido terrible desde siempre pero es necesario ser concretos y críticos, es momento de exponer nuestra palabra para que sea escuchada. También la palabra femenina, pues las mujeres tenemos derecho a construir libremente el mundo que queremos.

Cuentan algunos hombres mayores con cierta nostalgia acerca de los tiempos en que las abuelas extendían la taza de café al invitado varón de su respectivo marido con actitud de reverencia y la mirada en el piso. Hay que precisar que esta conducta tan arraigada en viejas generaciones está siendo cuestionada, aunque de manera tímida, por las generaciones más recientes. A decir verdad, corresponde más bien a los vestigios de pensamientos coloniales donde se veía bien a los esclaves sumisos y obedientes.

Las mujeres de las viejas generaciones y algunas recientes se desviven atendiendo a su familia, lo que se resume a hacer la comida y limpiar la casa. Los hombres consideran que la mujer debe lavar trastes en vez de escribir, leer o jugar con sus hijos. No hay espacio para el desarrollo personal de la mujer: “PASO DE SER HIJA DE MI PADRE A CONVERTIRME EN LA ESPOSA DE ALGUIEN”. ¿En qué momento soy dueña de mí misma? ¿En qué momento tomo decisiones? Hay pocas mujeres alzando la voz y las que la alzan no son mujeres indígenas, son las *organizaciones* que en su gran mayoría son dirigidas por mujeres de la ciudad, que “vienen a ayudarnos a salir de nuestras necesidades”, y yo me pregunto si ellas sabrán cuáles son nuestras necesidades reales

¹ Menchú Tum, Rigoberta. 1992. Nobellecture. <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1992/tum/26034-rigoberta-menchu-tum-nobel-lecture-1992/> (21.1.2021)

² Nota de los editores: Con la intención de ser inclusivo en el lenguaje, usamos en toda la publicación la vocal *e* para ser neutral respecto a los géneros.

sabiendo que han crecido en la ciudad sin tener un acercamiento a cómo se crece, se vive y se siente en el territorio-cuerpo de una mujer *maseual*.

Mi bisabuelo trataba a su mujer indígena, a sus hijes, empleades y animales de la misma manera: con la ley del fuate. Mi tío nahua siempre cargaba una pistola y una vez, apuntándole a su mamá, la hizo tirar su metate con todo y masa al piso solo porque no había frijoles.

Las mujeres tampoco están exentas de culpa. Juana era esclavizada por su madre de sol a sol. Reyna sufría maltrato por parte de sus compañeras mujeres y así se puede seguir enumerando la violencia.

He reflexionado sobre esto último y creo que las mujeres nos sentimos peor cuando somos atacadas por otras mujeres: madres golpeando a sus hijas, abuelitas maltratadas por sus hijas, amigas criticando a sus amigas. Pienso que se ha confundido mucho el “empoderamiento femenino” porque lo único que veo son mujeres convertidas en hombres ejerciendo el mismo machismo.

Lo ideal sería comprendernos y acompañarnos, aplaudir los logros, criticarnos pero para lo positivo, ser motivo de inspiración para otras mujeres, niñas, niños y hombres.

Llegar a la etapa adulta sin tener huellas de abuso es una excepción. Lo común en los hogares campesinos e indígenas del país es que predomine la voluntad de algún tío, primo o vecino sobre la de las niñas y jóvenes abusadas, llegándose hasta el extremo de obligar a algunas de ellas a tener hijes. Hijes que a lo largo de sus vidas sufren mucha violencia y crecen odiando, lo que les condena a la tristeza.

Hay casos específicos de comunidades que se sienten orgullosas de su ser aguerrido, que defienden hacia el exterior de las comunidades la palabra de los más viejes como si fuera ley, y tal vez sí, una ley fabricada para los cacicazgos indígenas a imagen y semejanza de sus patrones colonizantes. Sin embargo hacia el interior de la comunidad impera el divisionismo y la discriminación: Síntomas de individuos prisioneros de la idea del pecado, el castigo y el dolor como manera de vivir.

Las abueles excluyen a los jóvenes del trabajo porque piensan que no saben nada y son flojes, drogadictes e incluso ladrones (une que otre sí). Por otro lado, piensan que la vida en la ciudad es mucho mejor y que es la manera más correcta de salir de la ignorancia... pero me pregunto: ¿qué ignorancia? Les papás prefieren que los hijes salgan del pueblo a estudiar que enseñarles a trabajar la tierra, acabando así con la identidad. De esta manera los jóvenes crecemos con el sueño de irnos, de “ser alguien en la vida” y no campesines, como si ser campesine fuese un trabajo indigno. Pero si no nos dejan trabajar nunca vamos a aprender. Necesitamos cambiar la manera en que nos miramos, necesitamos dejar de vernos pobres, sucies e ignorantes y poner nuestro conocimiento en el mundo y sabernos dignes.

En la mayoría de los hogares indígenas donde hay una televisión se amanece con el canal de las estrellas y se anochece de igual forma. El otro día caminaba hacia la tortillería y a los

lejos se veía que les niños estaban jugando. Mientras esperaba las tortillas los niños imitaban las novelas de *televisa* al mismo tiempo que hablaban de los finales de algunas de ellas. Yo también me considero partícipe y me doy cuenta de que dejamos lo que estamos haciendo en ese momento para no perdernos ni un capítulo. Es la televisión la que nos confirma como feligreses del consumo, como esclaves obedientes al patrón, fomentando valores morales y civiles que, junto con las formas permitidas de amor y sexualidad, solo forman seres infelices, vengativos y violentos. Nos hacen creer que somos personas pobres y sucias, seres miserables; de tanto repetírnoslo nos comportamos como tal, dejando a un lado la razón.

Nuestras comunidades indígenas son el receptor más vulnerable de las políticas externas, expresándose en miseria, en negocio, en distracción con lo frívolo así como en la pérdida de los valores importantes. Y esta pérdida sigue aumentando gracias a los modos “ladinos” que inundan tanto los ámbitos cotidianos como los más profundos.

Tanto en el mundo indígena actual como en el mundo mestizo todo tiene precio gracias al dominio de un miserable estilo de vida; se han ido perdiendo conocimientos, recursos naturales, soberanía y cohesión social. En estos tiempos, por ejemplo, mientras nos distraemos mirando “*La Rosa de Guadalupe*”,³ las especies endémicas son clasificadas y patentadas para uso exclusivo de las voraces farmacéuticas. Después compramos nuestras plantas en forma de pastilla además de contaminar nuestro cuerpo con las sustancias químicas que generan efectos secundarios graves. El agua de nuestros manantiales se contamina no sólo por industrias ajenas a nuestro territorio sino también por nosotros mismos y nuestra manera “ladinizada” de abusar del agua limpia para luego descargarla con nuestros desperdicios en manantiales vivos. No solo le hacemos daño al planeta sino a nosotros mismos, pues luego bebemos esa misma agua para acabar con una enfermedad. Los *maseualmej*, tradicionalmente, amábamos la tierra, cuidábamos el agua, sembrábamos árboles y conocimiento, respetábamos a la madre tierra pidiéndole permiso si íbamos a nadar, a cortar leña o a tomar una planta medicinal para que nos curara.

Seguiremos perdiendo nuestras lenguas y culturas mientras los jóvenes huyamos de nuestros lugares de origen víctimas de un mundo “adultizado”, donde se favorece lo aparente, lo superficial y el dinero. Es necesario decir que existimos y que somos un universo: Necesitamos ser escuchados, rehacer la manera de nuestro pensar y sentir sin tener que imponer una sola idea. Necesitamos replantear nuestros espacios de diálogo, resignificar nuestros símbolos y sobretodo cuestionarlo TODO: cultura, creencias, leyes, modos de gobernar, de comer, de hacer nuestras necesidades y de amarnos.

³ Explicación de los editores según una descripción de Wikipedia: “*La Rosa de Guadalupe* [...] is a Mexican anthology drama television series created by Carlos Mercado Orduña that premiered on Las Estrellas on February 5, 2008. It is produced by Miguel Ángel Herros. The series centers on the Mexican people's relationship to the Catholic religion, specifically to the Nuestra Señora de Guadalupe. It is set in modern times, most often in Mexico City, but the location may vary in some episodes. In the United States the series premiered on June 26, 2008 and runs on Univision” (https://en.wikipedia.org/wiki/La_rosa_de_Guadalupe, 21.1.2021)

IN MEMORIAM
Álvaro Aguilar Ayón (1955-2020)
Quien dedicó su vida para que otros¹
vivan libres de trabas neocoloniales

Pierre Beaucage

Del Anticolonialismo a la Decolonialidad del Saber: Producir Conocimientos con Organizaciones Indígenas en la Sierra Norte de Puebla (México)

En las páginas que siguen, daré cuenta brevemente de un experimento para decolonizar el discurso antropológico en relación con los saberes nativos en el marco de una relación de larga duración con dos organizaciones indígenas de la Sierra Nororiental de Puebla (México). El aparato conceptual relativo a la colonialidad del ser, del poder y del saber desarrollado por Anibal Quijano y el colectivo Modernidad/Colonialidad (M/C) se refiere a una dominación global de las sociedades “periféricas” o “del sur” por el “eurocentrismo” (Quijano 2000: 201). Contrariamente a los presupuestos del discurso desarrollista que dominó en América Latina bajo hegemonía estadounidense después de la Segunda Guerra Mundial, la tesis central que defiende el colectivo M/C es que “la colonialidad no es un estado de cosas que se opone a la modernidad y la precede, sino que forma parte integral de los mismos procesos de modernización” (URL 1). La decolonialidad así definida se refiere esencialmente a relaciones entre sociedades o naciones.

Aquí trataré de un colonialismo de segundo nivel, que se sobrepone al anterior y que se llamó en México el “colonialismo interno”. Éste caracteriza las relaciones desiguales entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas, las cuales reproducen, de forma muy específica, las relaciones de dominación/discriminación que sufre la sociedad periférica en relación con los centros mundiales de poder. Una de las características fundamentales tanto del colonialismo interno como de la colonialidad es el racismo, que, según Quijano, “es una codificación de las relaciones entre conquistadores y conquistados que ubica a los unos en una situación natural de inferioridad en relación con los otros” (Quijano 2000: 201). Esa jerarquía “natural” es parte del saber inculcado a los jóvenes indígenas desde la escuela tanto en la historia oficial como en la enseñanza del “idioma nacional” y la exclusión de los “dialectos” locales. Con la penetración de los medios de comunicación de masa, radio y televisión en los

¹ Nota de los editores: Con la intención de ser inclusivo en el lenguaje, usamos en toda la publicación la vocal *e* para ser neutral respecto a los géneros.

territorios indígenas esa misma jerarquía racial se hace omnipresente en el imaginario.² También influyó la elaboración histórica del discurso antropológico.

Los pueblos indígenas no han aceptado pasivamente esta dominación. En la Sierra Nororiental de Puebla (ver Mapa 1) como en otras partes de América se sublevaron en numerosas ocasiones contra un orden económico y social que percibían como injusto (Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994: 101-112; Thomson y La France 1999; Burguete Cal y Mayor 2011; Beaucage et al. 2015). Durante otros periodos, como ocurrió en la Sierra desde los años 70, combinaron la acción directa, las demandas jurídicas y las presiones políticas para romper con el modelo dominante. De las dos organizaciones con las que cooperé, una, la Sociedad Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske (SCARTT), situó su acción económica y sociopolítica a nivel regional. La otra organización, el Taller de Tradición Oral del CEPEC,³ se concentró sobre los saberes indígenas, su colecta y su difusión en la comunidad de San Miguel Tzinacapan.

La SCARTT se formó en 1978 en el municipio de Cuetzalan (ver Mapa 2) para arrebatar a la burguesía regional el monopolio de la comercialización de los productos agrícolas y de los medios de subsistencia (Bartra, Cobo y Paz Paredes 2004). Amplió progresivamente su intervención hasta intervenir directamente en la política regional y, después de los años 2000, en la defensa del territorio y de la cultura indígena (Beaucage et al. 2017; Linsalata 2017). Por su parte, el Taller de Tradición Oral, fundado en 1979 en el pueblo indígena de San Miguel Tzinacapan, se dedicó a coleccionar, analizar y publicar relatos de la rica tradición oral nahua. Publicó relatos que eran antes transmitidos oralmente, creando un nuevo nivel de lenguaje para este idioma indígena; con la ayuda de la lingüista francesa Sybille Toumi se inventó el nahuatl moderno escrito.

Cada una de las dos organizaciones estableció su propia red de relaciones con profesionistas e investigadores: agrónomos, antropólogos, pedagogos, lingüistas. Años de interacción con ambas organizaciones cambiaron profundamente la perspectiva del antropólogo que escribe estas líneas: pasé de la antropología crítica de los años 70 a la decolonialidad del saber. También asistí a la formación de una nueva generación de *intelectuales orgánicas* indígenas en un sentido gransciano.

Antecedentes: antropología y anticolonialismo

Los años que siguieron al segundo conflicto mundial vieron enfrentarse en el mundo entero los bloques dirigidos por las dos superpotencias, Estados Unidos y la Unión Soviética. A la vez, los años 60 fueron marcados por la independencia de muchas colonias africanas y el triunfo emblemático de las fuerzas revolucionarias en Cuba y Viet-Nam. Surgían en América Latina frentes guerrilleros que querían generalizar el ejemplo cubano. En las dos Américas y

² Mirando una telenovela mexicana con un compadre nahua, notamos que los protagonistas eran casi todos “güeres”, es decir, de piel blanca y ojos claros, mientras que los actores con facciones indígenas y tez más oscura eran relegados a los papeles de criada, chófer ... ¡y delincuente!

³ En 2016 cambió su nombre por Taller de Tradición Oral Totamachilis (“nuestres saberes”).

en Europa Occidental se radicalizaba la juventud. En ese contexto, a fines de la década, se abrió un importante debate internacional sobre el papel histórico de la antropología y la responsabilidad social de los antropólogos.⁴ Este debate implicó tanto antropólogos de Francia y Reino Unido como de Norte y Latinoamérica. El proyecto común de esos *antropólogos críticos* – incluyendo el autor de estas líneas – era sacar la antropología de la subordinación-colaboración, consciente o inconsciente, sacar la antropología del proyecto colonial que había marcado su historia y que se continuaba con un sistema neocolonial sobre los países periféricos. Esa situación caracterizaba tanto la llamada “antropología aplicada” (*applied anthropology*) como la antropología fundamental o académica. La primera proponía a los gobiernos coloniales o nacionales técnicas más eficaces para aculturar a los indígenas (p. ej. Malinowski 1945; Bastide 1970). La segunda, más importante numéricamente, se quería apolítica, pero rescataba en las monografías y los museos costumbres y artefactos de las culturas indígenas o tradicionales que tenían que desaparecer frente al embate de la modernidad que traía la civilización occidental.

Como alternativa a esa antropología colonial Kathleen Gough propuso que nuestra responsabilidad primera no debía ser hacia la academia o hacia las instituciones que financiaban nuestras investigaciones, sino hacia la gente que estudiábamos. Y nuestro objeto de estudio debía desprenderse del “eterno presente etnográfico” de pequeñas comunidades para incluir las experiencias revolucionarias que se desarrollaban en el Tercer Mundo (Gough 1968). En respuesta, se hizo notar que esos nuevos estudios podían también servir, o quizás más, a los gobiernos represivos o a la CIA que a los movimientos que queríamos ayudar.

En América Latina, una nueva generación de antropólogos consideró que la situación de los pueblos indígenas en los países políticamente independientes se podía asemejar a un “colonialismo interno”: igual que en las colonias africanas y asiáticas, los pueblos indígenas eran privados, de hecho, de sus derechos humanos y cívicos básicos y también objeto de un racismo sistémico por parte de las mayorías nacionales (Stavenhagen 1971). Las antropologías nacionales habían adoptado el aparato conceptual europeo y norteamericano, adaptándolo a esa política colonial llamada *indigenismo* cuyo fin era integrar a los indígenas borrando su cultura (Bonfil 1970). Para remediarlo, Bonfil proponía resituar las pequeñas comunidades artificialmente aisladas dentro de los nexos económicos y políticos, y que relacionaba históricamente con la sociedad global (ibid.: 63-64). Por su parte, Stavenhagen agregaba que se debía devolver los resultados de la investigación a los grupos estudiados (op.cit.). Así nació una perspectiva que se llamaría – entre otros nombres – “antropología crítica”, influenciada fuertemente por el marxismo. Definía la “indianidad” como el producto de una dialéctica histórica entre la opresión económica, política y cultural, por una parte, y las múltiples formas de resistencia, por otra. La antropología, que había sido/era parte del aparato opresor colonial-neocolonial, debía ahora cambiar de lado.

Esa perspectiva crítica orientó la primera etapa (1969-1971) de mi investigación de larga duración en México. Con un grupo de estudiantes-asistentes *québécois* y mexicanos hicimos

⁴ Ver Leclerc 1972; Copans 1975a, 1975b; Asad 1973; y las revistas *Les Temps Modernes* (1971) y *Current Anthropology* (1971).

un estudio de antropología social en siete comunidades nahuas y totonacas de la Sierra Norte de Puebla, alta y baja (Ver mapas 1, 2 y 3). Sacamos a la luz los mecanismos básicos del “colonialismo interno” en la región. En la sierra baja una burguesía comercial les cambiaba el café y la pimienta gorda (*Pimenta dioica* [L.] Merrill) a los productores totonacas y nahuas por maíz e insumos agrícolas, ganando en ambos lados. En la sierra alta unos ‘sacagentes’ mandaban a los campesinos endeudados a trabajar en los latifundios cañeros de la costa de Veracruz para cancelar sus deudas. Esos intermediarios eran el enlace entre las comunidades campesinas y las grandes transnacionales. A nivel político, un cacique nombraba a las autoridades municipales y designaba a los diputados, articulando la región como último peldaño de la estructura piramidal del Partido Revolucionario Institucional (que estuvo en el poder desde 1930 hasta el 2000). En nuestros estudios veíamos la agricultura maicera de autoconsumo, que se realizaba en ambas zonas en parcelas propias o alquiladas, como una manera para el Capital de abaratar la mano de obra que se reproducía así, gratuitamente, durante parte del año. Analizamos cómo, con el desarrollo de la cafecultura y del trabajo asalariado, las comunidades (idealizadas por los antropólogos culturalistas) se estaban descomponiendo entre una minoría acomodada y una mayoría proletarizada. Interpretamos las espléndidas y costosas fiestas patronales indígenas como un mecanismo más de sujeción al capital a través del endeudamiento.

Estábamos bastante satisfechos de nuestros estudios que rompían con el culturalismo paseista de cierta tradición de antropología mesoamericanista y desmontaban los mecanismos del colonialismo interno en la Sierra y su articulación con el neo-colonialismo internacional. Los artículos y libros que sacamos tuvieron buena acogida en México (Arizpe Schlosser 1973; Beaucage 1974; Paré 1975; Durand 1986). Sin embargo quedábamos sin alcanzar un objetivo central de la antropología crítica: la *devolución* de ese nuevo saber a los actores locales organizados para que lo pudieran usar como herramienta para su liberación. El único movimiento de protesta campesina que hubo en la Sierra en los 70, la Unión Campesina Independiente (UCI), ni necesitaba ni buscaba estudios como los nuestros. Sus líderes ya habían definido el camino a seguir: derrocar por la acción directa (marchas, plantones, invasiones de tierras y, de ser necesario, con armas) a los caciques y a los latifundistas que quedaban en la sierra alta. A principios de los 70 habían llevado una lucha victoriosa contra un nuevo impuesto predial y ahora exigían redistribución de tierras. El crecimiento rápido del movimiento pareció darles la razón durante los años 70. Pero habían subestimado la fuerza combinada del Estado y de los caciques: después de 1979 la represión obligó a los dirigentes a entrar en clandestinidad, hubo enfrentamientos armados con un grupo contrarrevolucionario y se desintegró la UCI.

De tal modo que nuestros estudios críticos fueron terminados en las estanterías de las bibliotecas especializadas, al lado de las monografías culturalistas que criticábamos. Se hizo evidente que sólo cambiar el objetivo de nuestros estudios, centrándolos sobre el sistema global y sus contradicciones, no era suficiente para decolonizar el saber.

Contra el colonialismo interno con la Tosepan Titataniske

Dediqué los años 70 a analizar los materiales de la Sierra entre las otras muchas tareas de un joven profesor y padre de familia. Además, esos años eran bastante movidos también en Quebec: Participé en la larga lucha para poner en pie un sindicato de profesores en la Université de Montréal y los jóvenes nos movilizamos en los varios frentes que surgían: contra las alzas abusivas de alquiler, a favor de los derechos reproductivos de las mujeres, contra la opresión secular de los *Québécois* y de los indígenas en el ‘mosaico multiétnico’ canadiense.

En 1979 tuve la ocasión de regresar brevemente a México y aproveché para ir a la Sierra Nororiental con la que había tenido muy pocos contactos desde 1971. Lo que alcancé a ver y escuchar en Cuetzalan me causó una gran sorpresa. Unes amigues nuevas me invitaron a asistir a una asamblea de la recién fundada Unión de Pequeños Productores de la Sierra (UPPS) que en los 80 se convertiría en Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske⁵ (SCARTT). Les indígenas, antaño tan callades, reservades y que respondían sin entusiasmo a nuestras preguntas, ahora hablaban fuerte y en nombre propio. Un re-estudio hecho en 1980 en tres pueblos mostró el impacto considerable que la SCARTT había tenido sobre el nivel vida de les campesines. Mientras que en la década de los 70 les comerciantes les canjeaban un kilo de maíz por un kilo de café cereza, en los 80 ya obtenían cinco kilos de maíz. Y mientras que el jornal del obrero agrícola podía equivaler a cinco kilos de maíz en los 70, diez años después valía quince (Beaucage et al. 1982). Pude constatar que la transformación del discurso correspondía a un cambio real en las condiciones materiales de existencia del campesinado indígena. Me fascinó esa organización que había surgido sin que lo sospecháramos y quise comprenderla. ¡Para ello haría falta una estancia prolongada en la sierra baja y además, tal vez, en ella se podría utilizar los conocimientos producidos por una antropología crítica!

Fue hasta 1984 cuando se presentó esta posibilidad. Mis primeros contactos con la organización no fueron fáciles. Les directives me indicaron claramente que mi proyecto de hacer una historia de la organización no les interesaba. La decolonización de las relaciones interétnicas, tal como la vivían les indígenas organizades, ahora les permitía expresar su desconfianza con les investigadores, mexicanes o extranjerer. Aconsejado por el ingeniero agrónomo Álvaro Aguilar Ayón, asesor de la Tosepan,⁶ propuse a la directiva un estudio de los cultivos alternativos al café: ésta se interesó y por ello me dio nombres de socies en diferentes pueblos de ese extenso municipio que me podían proporcionar los datos necesarios. El informe que entregué dos meses después fue apreciado y me pidieron hacer otra investigación sobre la conciencia cooperativa entre les socies. Recorrí las asambleas locales... a pie y bajo la incesante lluvia de otoño.

⁵ Tosepan Titataniske: ‘Juntos venceremos’.

⁶ En una estancia anterior había conocido brevemente a Álvaro Aguilar Ayón (Q.E.P.D.) que fue asesor de la SCARTT de 1980 hasta 2020. Entre él y yo se estableció una amistad duradera. Falleció de un infarto el 7 de septiembre 2020.

En esas asambleas regionales y locales y en las conversaciones con los socios escuché un discurso muy diferente al de la jerga desarrollista con la que les inundaban las oficinas del Gobierno. Para éste, el desarrollo de la sierra baja, lluviosa y húmeda, consistiría en dedicarse exclusivamente a la cafecultura, fuente de preciosas divisas externas. Los productores tendrían que sembrar variedades de alto rendimiento que necesitaban fertilizantes y pesticidas: era el llamado “paquete tecnológico”. Esa transformación era la misión del Instituto Mexicano de Café (INMECAFÉ), que tenía sucursales en toda la zona cafetalera. Por su parte los campesinos indígenas estaban convirtiendo “el desarrollo” en una realidad propia: comida suficiente, caminos transitables, escuelas, clínicas, agua potable... Se crearon estructuras en cada comunidad para la distribución de granos básicos (maíz, frijol) que la cooperativa conseguía a precio subsidiado: esas “tiendas cooperativas” también servían para la comercialización de los productos de la agricultura campesina. Los cooperativistas aceptaban los créditos y los precios de garantía pero se resistían a arrancar los cafetos criollos “que todavía están dando” y que no necesitan más insumos que el trabajo y el azadón (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC 1997). El discurso indígena, que yo iba captando por fragmentos, era también muy diferente de las categorías marxistas de nuestros estudios anteriores. Nosotres distinguíamos a los campesinos en pobres, medianos y acomodados, en función del número y del tamaño de sus parcelas. Ellos se dividían en función de su actitud hacia la organización: frente a los ‘cooperativistas’ estaban ‘los contrarios’, aquellos que seguían a los caciques o sea, a la burguesía de la cabecera.⁷ Las dos clasificaciones correspondían sólo parcialmente.

Hablaban mucho de lucha pero no era la misma en la que nosotres pensábamos. No era la lucha proletaria de los jornaleros contra los dueños de cafetales: ¡nuestros “campesinos sin tierra” a menudo eran jóvenes que todavía no heredaban una parcela de su papá! No era tampoco una lucha agraria como la que UCI intentó hacer en la sierra alta: “Tierra, todos tenemos, aunque sea de a poquito”. Su común condición: “Nosotros trabajamos en el monte”. Para cultivar las milpas, hombres de varios niveles económicos intercambiaban jornales de trabajo (‘mano vuelta’). Todos querían mejores precios para sus productos y suministro de granos básicos a precios razonables. Denunciaban los problemas de abasto, los créditos que no llegaban a tiempo oportuno, el mal estado de los caminos... Pero no lo hacían con violencia; en las asambleas cooperativas imperaba el respeto hacia todos, así como en las asambleas comunitarias de siempre, donde las reuniones se alargaban hasta llegar a un consenso.

Rápidamente me di cuenta de que la cooperativa para los campesinos indígenas, más allá de sus objetivos económicos, se estaba convirtiendo en SU organización y que las reuniones eran su – único – espacio de discusión y de decisión. Allí sentían que empezaban a tener algún poder, como se lo confirmaban las visitas de funcionarios y políticos... y la rabia de los comerciantes. Al verticalismo del sistema político y al oligopolio económico se estaba anteponiendo un conjunto de redes horizontales en decenas de comunidades. La burguesía regional ya no era el intermediario obligado para la venta de café o de la pimienta gorda, ni

⁷ Un cartel, puesto en evidencia en la entrada de la sede de la SCARTT, ponía: “Los socios de la cooperativa son campesinos, en su mayoría indígenas. No se admiten comerciantes ni profesionistas.”

para la compra de insumos. La organización vendía directamente a los exportadores de la costa y compraba maíz a la CONASUPO, empresa pública que vendía alimentos básicos a precio subsidiado. Tampoco esa burguesía era ya el canal obligatorio para las relaciones con los niveles superiores de gobierno: la SCARTT tenía contactos directos con las dependencias federales. Me fui familiarizando con su funcionamiento el cual se arraigaba en la solidaridad comunitaria y cuestionaba la estructura de dominación imperante en la Sierra Norte de Puebla (y en muchas otras regiones llamadas “multiétnicas”).

Los asesores de la SCARTT – jóvenes agrónomos que habían conocido las luchas estudiantiles de 1968 – hacían parte del andamiaje estatal pero tomaban el máximo de libertades para consolidar en la Sierra Nororiental una organización independiente con una conciencia campesina reivindicativa. También tuvieron que vencer una desconfianza inicial.⁸ Luego muchos indígenas vieron la ventaja de utilizar los mecanismos que un Estado Federal intervencionista y desarrollista había creado para la modernización del campo.

Mi relación con los miembros de la SCARTT dió lugar a un intercambio o diálogo de saberes. Aparte de investigaciones puntuales, como las mencionadas arriba, se me pidió capacitaciones para los cuadros de la organización que participaban en las comisiones y en las asambleas semanales. En general eran temas de economía política: ¿Por qué hay inflación? ¿Quiénes fijan los precios de las materias primas? ¿De dónde viene la deuda exterior de México? ¿Cuáles son las consecuencias para el campo de los programas de ajuste estructural (como se llamó en un principio al neoliberalismo)? ¿Qué va a pasar con el Tratado de Libre Comercio (TLC)?

Los resultados de la primera investigación que me pidieron correspondían a una preocupación concreta de directivos y asesores: cómo evitar una crisis cuando los precios del café vuelvan a caer cíclicamente. Sin embargo, la diversificación avanzó poco: en el contexto de altos precios para el café, los demás cultivos eran poco rentables, salvo los que se podían intercalar en las plantaciones, como los árboles de pimienta gorda. En cuanto al diagnóstico de la conciencia cooperativa entre los miembros, mis conclusiones decepcionaron a directivos y asesores. Ellos estaban más en contacto con el núcleo de activistas que conformaban las asambleas regionales. Allí sí se estaba formando lo que se puede llamar una conciencia campesina o cooperativista. Como cuando se enfrentaron con un funcionario que les quiso exigir que subieran el precio del maíz que vendían a los socios para corresponder al nuevo precio dictado por el Estado. La respuesta fue tajante: “¡No somos un punto de venta de CONASUPO! ¡Somos una cooperativa independiente y vamos a vender al precio que decidimos nosotros!” La situación en los pueblos era muy diferente, como lo pude averiguar en mis visitas y entrevistas. Fuera de las tres aldeas que fueron el núcleo inicial de la organización, no existía tal conciencia. Los socios de la base entendían muy poco la estructura de la organización: veían a la SCARTT (“la Tosepan”) como una institución de tipo

⁸ El primer presidente de la SCARTT, Miguel Osorio (Q.E.P.D) me contó así los inicios: “El ingeniero y yo íbamos por las comunidades. Pedíamos un aula en la escuela. La gente venía a mirar por las ventanas. Y yo decía : ‘¡*Xiuiki, tokniuan!*’ [¡Entren, hermanos!]. A la segunda visita, ya se sentaban adentro y explicábamos lo que es la organización. Se quedaban callados. Y yo les decía : ‘*Xitajtokan, tokniuan!*’ [¡Hablen, hermanos!]. Y ya ves ahora en las asambleas, yo me la paso repidiendo : ‘¡Por favor, orden!’ ¡Todos quieren hablar a la vez!’”.

gubernamental, algo similar a INMECAFÉ, pero más “considerada” y democrática. Este informe subrayó la necesidad de una campaña general de educación cooperativa, que tuvo lugar en el año siguiente.

A lo largo de los años los intercambios con la Tosepan me permitieron explorar los aspectos económicos y sociales de una lucha desde abajo, contra el colonialismo interno de los acapadores de cosechas y de los caciques. Lucha que se da primero contra las políticas neoliberales dictadas por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y después, más recientemente, contra el neocolonialismo de las transnacionales extractivas (Beaucage et al. 2017). Pude medir la inadecuación de nuestro anterior marco de análisis; como otros tantos investigadores, habíamos transpuesto a una sociedad campesina indígena categorías que, aunque fueran “críticas”, tomaban su sentido en la historia occidental reciente. Para poder entender bien el proceso (y hacer contribuciones más acertadas) me faltaba indagar la correspondencia entre el funcionamiento de la organización y la cultura nahua. Y para eso era necesario aprender el idioma y familiarizarme con el sentido común de los campesinos. Si bien las asambleas regionales se llevaban en español, en las asambleas locales muchas intervenciones eran en nahuatl⁹ y por lo tanto incomprensibles para mí. Para ello me impuse una verdadera inmersión lingüística y cultural en una comunidad.

Hacia la decolonialidad del saber con el Taller de Tradición Oral del CEPEC

En el mismo año 1984 se presentó la oportunidad de una estancia en el pueblo nahua de San Miguel Tzinacapan. Me atraía por ser una de las tres comunidades que en 1977 habían formado la UPPS; de allí provino el primer presidente de la SCARTT, Miguel Osorio (Q.E.P.D.). A San Miguel, a partir del 1975, había llegado un grupo que llamaré de “cristianos comprometidos con el cambio social”, PRADE A.C., bajo el liderazgo de la antropóloga María Eugenia Sánchez. A diferencia de la Tosepan Titataniske que se asentó en la cabecera y de allí se extendió progresivamente en decenas de comunidades de la región, PRADE prefirió trabajar más intensamente en una sola comunidad. Sus objetivos eran un “auto-, etno- y eco-desarrollo” (Sánchez Díaz de Ribera y Almeida Acosta 2005: 307-362). Entre los varios proyectos que promovió PRADE (una escuela de párvulos, una telesecundaria, cooperativas de artesanas, de cafecultores, de apicultores...) estaba el Centro de Estudios y Promoción Educativa par el Campo (CEPEC), que integraba la telesecundaria, una granja ecológica y el Taller de Tradición Oral (TTO). Formado a iniciativa de un maestro, Alfonso Reynoso Rábago, miembro de PRADE, el objetivo del TTO era recolectar, analizar y difundir en fascículos bilingües los relatos de tradición oral de los nahuas.

La invitación que yo esperaba me llegó de forma imprevista, en una vereda, cuando se me acercó un joven, Eleuterio Salazar Osollo, miembro del Taller:

⁹ Utilizaremos aquí la palabra “Nahua” para designar al grupo étnico y “nahuatl” para referirnos a la variante lingüística hablada en la Sierra Nororiental, distinta del nahuatl del México central y en el extremo norte de la Sierra (ver Mapa 3).

“Eres antropólogo, ¿verdad? Pues nosotros, del Taller en San Miguel, hemos recolectado muchos cuentos con los ancianos. También unas vivencias del tiempo de la Revolución. Queremos hacer algo con ello ¿Nos puedes ayudar?

- Creo que sí. ¿Cuándo nos encontramos?

- Este domingo a las 6 de la mañana en San Miguel, en Takualoyan.”

Allí estuve. La comunicación se estableció rápidamente con el grupo de nueve indígenas y tres mestizes que conformaban el Taller. Noté su interés por hacer un libro con la memoria histórica de los ancianos y pensé que podía compaginarlo con mi colaboración con la Tosepan. Antes de empezar, el TTO exigió hacer un convenio escrito donde se precisaban los derechos y deberes de cada parte. Acababan de tener una experiencia negativa con otro antropólogo extranjero (Beaucage 1992) y querían poner las cosas claras desde un principio. Como lo expresó un miembro del Taller, Isauro Chávez Tomás: “Pierre, ya no queremos ser informantes de antropólogos. Queremos escribir los libros nosotros. – Eso vamos a hacer, contesté. Si les parece, definiremos juntos los objetivos, estableceremos juntos la metodología, discutiremos los resultados y publicaremos en coautoría.” Alguién del Taller se opuso: “No necesitamos extranjeros para hacer investigaciones. ¿Por qué no esperamos hasta poder hacerlo nosotros?” Pero la opinión mayoritaria fue que la colaboración era posible. Hicimos un plan de trabajo con metodología y calendario. Gracias a PRADE encontré alojamiento y comida en San Miguel. Recorrí las veredas con los jóvenes del Taller haciendo entrevistas con la población anciana para completar su acervo sobre el pasado del pueblo, práctica que ellos continuaron después de mi regreso a Canadá. En agosto de 1985 volví a San Miguel y redactamos el texto.

Durante esa investigación con el Taller viví mi primera experiencia de decolonialidad del saber durante una entrevista con un anciano, Pedro de los Santos (Q.E.P.D.):

“Don Pedro, cuéntenos cosas que pasaron antes.

– Es muy sencillo – contestó el anciano en nahuatl. – Pasaron tres cosas: primero nos quisieron invadir los españoles. Después de once años, once meses y once días los echamos. Después llegaron los analtecos y los devolvimos al otro lado del mar, de donde venían. [...] Después vinieron los villistas y matamos hasta el último. [...] Y ahora, – dijo, mirándome bien en los ojos – si quieren llegar otros les va a pasar algo peor. Porque los jóvenes están preparados y tienen buenas armas. Este cuento va a terminar como empezó.” (Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994: 87-88, resumen)

Descubrí lo que ya sabían los jóvenes investigadores indígenas del Taller: la autohistoria nahua, al contrario de lo que dice la historia oficial, no es el relato de una derrota indígena, sino de una serie de victorias, con retrocesos temporarios. La conquista de México por los españoles fue un intento fracasado; la prueba es que en la Sierra Norte de Puebla, hoy en día, la inmensa mayoría es indígena. Sus abuelos fueron los que rechazaron a los *analtecos* (*analteko*: “de la otra orilla del mar”) es decir, los invasores franco-austríacos (1862-1867). Eliminados también fueron los bandoleros, autoproclamados “villistas”, que asolaban la región durante la Revolución (1910-1917). Y como el pasado es buena indicación para el futuro, las próximas luchas también terminarán por victorias. Empecé a entender porque les

Nahuas entraron masivamente a la cooperativa regional, confiados en que iban a triunfar, cuando estimaron que la coyuntura era favorable y sus aliadas seguras.

Así es como, a medida que me iba familiarizando con el idioma, entreveía otro discurso más allá del discurso reivindicativo de los activistas de la SCARTT, otro discurso portador de saberes propios e inéditos. En primer lugar, descubrí como la tradición oral nahua relataba siglos de lucha entre dos bandos, *tejuan timaseualmej* (“nosotros los indígenas”) y *yejuan in koyomej* (“ellos los fueños”). La palabra *maseual*, que se traduce generalmente por “indígena”, tuvo otras acepciones. A la llegada de los españoles, *macehualli* designaba una clase social, “gente del pueblo, campesino, vasallo” (Siméon 1965: 216). Se oponía a *pilli*, “hijo”, y también “noble, señor” (ibid. 341). Durante la colonia, la palabra adquirió para los indígenas significación étnica: *maseual* se opuso a *koyot*, “coyote” y también “extranjero, catrín”, vocablo que incluye a todos los hispanoparlantes, ¡y también a mí!

Decolonizando la “etnobotánica” con el Taller

Cuando empezó mi colaboración con el Taller de Tradición Oral éste tenía cinco años funcionando y había recolectado más de trescientos relatos y cuentos que empezaba a publicar (ver Taller de Tradición Oral del CEPEC 2009). Había adoptado una forma de funcionar que tenía muy poco que ver con las modalidades clásicas del trabajo etnográfico. En éste hay una jerarquía clara entre el antropólogo, que posee el saber científico, y sus “informantes”, que se supone poseen las informaciones de primera mano sobre la cultura. Al antropólogo le corresponde obtener estas informaciones e interpretarlas en función de un cuadro teórico y metodológico que solo él posee. No se funcionaba así en el Taller. El maestro Alfonso Reynoso Rábago¹⁰ les había propuesto lo que llamaban “la investigación participativa” y la habían definido sobre la marcha durante los años anteriores a mi llegada: en resumen, todos opinaban, todos aprendían, todos investigaban, todos redactaban en náhuatl y en español... y todos cobraban lo mismo del subsidio que daba la Secretaría de Educación. Su objetivo era producir folletos bilingües (náhuatl/español) para la difusión de los relatos entre la población indígena escolarizada de la región y el público en general. Terminamos la investigación histórica siguiendo las mismas pautas y se publicó como libro bilingüe (Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994).

Luego, cuando buscamos otro tema, alguien sugirió que fueran las plantas medicinales: “Ahora la gente compra en las boticas remedios que son bien caros y a veces no sirven, mientras que las abuelas saben curar con las hierbitas que crecen a orilla del camino”. Decidimos ampliar el tema al conjunto de la flora, cultivada y silvestre. En 1986 recibí un

¹⁰ Cuando el maestro Alfonso llegó a la Sierra para unirse a PRADÉ era hermano lasallista con una formación en pedagogía. Fue docente en el pueblo de Tecpanzingo donde inventó un método para enseñar a niños nahuas monolingües a leer y escribir en su idioma, en lugar de imponerles el español desde el inicio (como lo prescribía la Secretaría de Educación). Logró resultados impresionantes tanto en náhuatl como en español. Empezó a recolectar cuentos para su tesis y frente a la extraordinaria riqueza de materiales convenció a unos jóvenes recién egresados de la Teesecundaria de formar el Taller de Tradición Oral para recopilarlos y analizarlos. En 1984 Alfonso hablaba el náhuatl de forma fluida, igual como los otros dos miembros no-indígenas del Taller, la maestra Yolanda Argueta Mereles y el padre Francisco Sánchez Conde.

subsidio del *Conseil de la recherche en Sciences Humaines du Canada* (CRSH) y realizamos la investigación.

La decolonización del saber antropológico sobre los saberes nahuas empezó al querer elaborar la metodología adecuada. En un preestudio hice el error típico de la antropología “colonial”: buscar un intérprete e investigar a partir del español. La primera pregunta parecía sencilla: “¿Cómo se dice ‘planta’ en nahuat?” Se sintieron incómodos tanto el intérprete como el interlocutor e intercambiaron un rato en nahuat. Hasta que Gabriel Bautista, el intérprete, dijo: “*Taktson*”. Tiempo después, cuando traje eso al Taller, no estuvieron de acuerdo, sin que yo entendiera muy bien por qué. Hasta que en la noche pregunté a mi anfitrión Pedro Osorio (Q.E.P.D.): “¿Qué quiere decir *taktson*?” Reflexionó y me contestó: “*Taktson* es una mata que tiene su semilla y la bota y luego nace una planta nueva, como una mata de zacate, por ejemplo. El maíz no bota su semilla, lo tenemos que sembrar nosotros, pero también es *taktson*”. Luego, mostrando a su mamá: “Ella también es *taktson*, pues de ella venimos los hijos”. De repente se hizo la luz para mí: *Taktson* es cualquier ser vivo cuya forma de reproducción es manifiesta. Incluye todas las plantas fanerógamas, por supuesto, pero excluye a las criptógamas, como hongos (*nanakat*) y líquenes (*pachti*) – como me aclaró Pablo.

¿Cómo investigar entonces el campo de los conocimientos sobre el mundo vegetal? Buscando las “buenas preguntas” elaboramos nuestra metodología de investigación inspirándonos en la de Berlín, Breedlove y Raven (1974), pero sin postular, como ellos, que teníamos que encontrar categorías universales. Tampoco aceptamos la distinción propuesta por Pike entre enfoques *emic* y *etic*, entonces muy de moda, donde el primero corresponde a la versión autóctona y el segundo representa *a la vez* la versión occidental y la verdad objetiva (Pike 1954). Partimos del propio saber indígena. “Cada planta tiene su nombre, Pierre. Hay que encontrarlo primero”. Después de salir a recoger hojas, hierbas y ramitas en el monte, el/la investigador/a se sentaba con un anciano o una anciana y preguntaba, con una hoja en la mano: ¿*Kenij monotsa nejín?* Venía la respuesta: *auakakuouit* (aguacate – *Persea americana* Mill.) o *tomakilit* (hierbamora – *Solanum nigrescens* Mart. & Gal.). Ese lexema único es lo que llamamos convencionalmente el “género”, que puede corresponder o no al género linneano (aquí corresponde a una especie). Entendí que la nomenclatura vegetal nahuat incluye generalmente – aunque no siempre – en el nombre del “género” el de la categoría superior (“familia”) a la que pertenece. Lo podíamos averiguar con la pregunta siguiente: ¿*Toni nijín?* (“¿Qué es?”). Y se nos contestaba *kuouit*, *kilit*, etc. Se nota en seguida la “economía de medios”, si se compara con la taxonomía de Linneo, en la que uno debe memorizar que el aguacate pertenece a la familia de las lauráceas y la hierbamora a la de las solanáceas. Por supuesto, el sistema de Linneo quiere ser universal, mientras que el sistema nahuat funciona para que uno se ubique rápidamente dentro de los 626 géneros vegetales ¡sin tener a mano ni una enciclopedia ni Wikipedia!

Encontramos de esta manera quince “familias” como decidimos nombrar las categorías vegetales más inclusivas. De esas, dos, los “árboles” y las “hierbas”, comprendían 442 de los 626 géneros identificados con nuestros interlocutores, o sea 70 por ciento del total. Transcribiendo los datos notamos que los nahuas practican la múltiple afiliación a una familia. Se me explicó que el criterio más importante es la “forma de crecimiento” de una planta:

¿*Keniuj moskaltia?* (“¿Cómo crece?”) Si desarrolla un tallo alto, grueso y duro es “árbol” (*kuouit*). Si su tallo es bajo, verde, delgado y flexible es “hierba” (*xiuit*). Si no se sostiene sola es “bejuco” (*kuamekat*), etc. Sin embargo, también el criterio puede ser otro elemento saliente: al ser comestible, una hierba ya no es *xiuit* sino *kilit* “quelite”. En este sistema de clasificación el aguacate es árbol no más, pero otro “árbol”, el jilosuchil (*xiloxochit* – *Pseudobombax ellipticum* [HBK] Dug.), cuya floración es muy llamativa, pertenece también a la familia *xochit* (“flor”). Y el plátano (*pajpataisuat*– *Musa* spp.) es a la vez “árbol” por su crecimiento, “hoja ancha” (*isuat*) por su foliaje y “flor”, por su enorme inflorescencia que se convierte en racimo.

Para tener más precisiones sobre una planta la “buena pregunta” era: ¿*Kanachi taman onkak?* (“¿Cuántas clases hay?”) y aprendíamos que hay dos clases de aguacate, el negro (*tiltik*) y el verde (*xoxoktik*), y dos clases de hierbamora, la blanca (*istak*) y la morada (*moradoj*). Este nivel lo llamamos convencionalmente el de las “especies” nativas. Igual que para la nomenclatura de “géneros” y “familias”, opera aquí el principio de economía de los medios. Se utiliza mucho el color para distinguir las especies de un determinado género. Por el color de la fruta se distinguen las dos “especies” de aguacate, por un matiz en la madera se separa el xalquite (*xalkuouit* – *Piper hispídum* Swarz) “negro” (*tiltik*) del “rojo” (*chichiltik*).

Si contamos las “especies” identificadas fueron 936 plantas, de las que se nos dijo dónde crecen, cuándo florecen y fructifican y para qué sirven (comida, fabricación, remedio, adorno de altares...). Confirmamos que para los nahuas, como para muchos pueblos, no hay una categoría general que equivale a “planta” o “vegetal”. En su lugar, si se quieren incluir todos los vegetales, se utiliza una metonimia, *kuouit uan xiuit*: “los árboles y las hierbas”. Trabajábamos con entusiasmo: yo iba aprendiendo mucho y los jóvenes también iban completando sus conocimientos discutiendo con sus interlocutores que a menudo eran sus padres, tíos y tías, padrinos y madrinas que habían dedicado sus vidas a trabajar en el monte.

Cuando se trató de representar gráficamente esa clasificación general de las plantas dudamos un rato. Era imposible utilizar la típica figura piramidal de Linneo. Encontramos que la mejor manera de representar el saber botánico nahuat sería una serie de círculos y elipses cuyas orillas se cruzan una con otra (Fig. 1; Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012: 171).

La clasificación morfológica de las plantas cruzaba otra, hecha en función de sus usos. La pregunta: ¿*Para toni kualtia?* (“¿Para qué sirve?”) trajo una rica cosecha de respuestas que ordenamos entre: comestibles (*Se kikua* – “une lo come”), medicinales (*Ika se mopajtia* – “une se cura con eso”), de uso artesanal (*ika se tachijchiua* – “con ésa fabricamos”), etc. Las respuestas comprendían los modos de preparación de alimentos y remedios (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC 1988; Beaucage y Taller de Tradición Oral Totamachilis 2016). Confirmaban que un eje frío (*sesek*)/calor (*totonik*) ordenaba tanto el macrocosmos como el microcosmos y los relacionaba estrechamente entre sí. La etnografía mesoamericana había notado hace tiempo esta oposición, pero la adscribía sobre todo a la medicina tradicional, alopatía, que cura las enfermedades “frías” con remedios “calientes” y viceversa. Las entrevistas revelaban el delicado equilibrio del cuerpo humano entre esos extremos,

equilibrio que se modificaba en las varias etapas de su crecimiento y al que afectaban estados específicos como el embarazo. Esto, por ejemplo, permitía entender los tabúes alimenticios que debe respetar una mujer en cinta (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012: 253-275). Este eje “frío-calor” adquiría además valor de principio general que integraba campos tan distintos como la agricultura o la construcción.

Se decidió que el primer libro sería, por supuesto, el de plantas medicinales. Apareció en 1988 bajo el título: “Maseualxiujpajmej/Plantas medicinales indígenas”. Distribuido a bajo precio en la región, se agotó en seguida: correspondía a los intereses y a las preocupaciones de la gente y no a las de un colectivo de antropólogos. A la vez mostraba que el empoderamiento indígena rebasaba el sector de la comercialización de los productos y de la lucha política municipal para abarcar el mundo de los símbolos y del conocimiento. Mi amigo Pablo Osorio, al oír el libro, declaraba orgulloso: “¡Así que el nahuatl es un idioma, se puede escribir! No es un dialecto sin gramática, como decían los mestizos de Cuetzalan.”

Sin embargo apareció una importante laguna en esa primera publicación. Mi comadre Honoria me hizo notar que contenía poco sobre las enfermedades de las mujeres y de los niños pequeños y me sugirió la explicación: “¿Cómo les van a hablar a Ustedes, que son casi todos hombres, de reglas, de partos y de diarreas de niños?”. Se formó un grupo de mujeres, Youalxochit (“Flor de la Noche”), se adiestraron en la escritura del nahuatl con un miembro del Taller y realizaron decenas de entrevistas con parteras y curanderas.

El Grupo Youalxochit no se daba como objetivo publicar otro libro sino transmitir directamente a las madres jóvenes (“que ahora viven aparte”) el saber de las abuelas. Con este fin realizaron una serie de talleres bastante concurridos. Al principio tuvieron que vencer cierta desconfianza de su público femenino joven, acostumbrado a asociar la sabiduría con mujeres de cierta edad: “¿Cómo van a saber ustedes tantas cosas si son muy jóvenes?”. Con una demostración de jarabes para la tos de los bebés probaron su competencia.

Esa investigación de los saberes nahuatl sobre “árboles y hierbas” fue para mí la ocasión de un primer cuestionamiento del quehacer antropológico. Hasta entonces nos habíamos esforzado por hacer caber la extraordinaria diversidad de los saberes tradicionales en los moldes definidos a partir de nuestra cultura y en sus casillas prefabricadas: botánica, zoología, mineralogía, etc. Bastaba con anteponer el prefijo “etno-“ y el problema estaba resuelto. Frente a unos antropólogos de gabinete que afirmaban que los ‘primitivos’ tenían una mentalidad “prelógica” (p. ej. Lévy-Bruhl 1926), queríamos mostrar que los pueblos indígenas también sabían ordenar el universo de forma coherente (Lévi-Strauss 1962). De allí algunos deducían que ese orden tenía que ser idéntico al nuestro y por ende, que su taxonomía botánica se organizaba en torno a familias, géneros, especies y variedades idénticas a las del sistema de Linneo (Berlin 1992). Co-investigando con los nahuas nos dimos cuenta de que así íbamos perdiendo la especificidad de esos saberes y decidimos restituirlos respetando su originalidad.

Más allá de la “etnozoología”: descubriendo un bestiario mágico

En el pensamiento occidental, bótánica y zoología exploran cada una un sector de los seres vivos, respectivamente, las plantas y los animales. ¿Podría existir otra concepción de la vida en una cultura indígena? No se me ocurrió al principio aunque un detalle gramatical sí me llamara la atención: en nahuatl, tanto los animales como los humanos toman la forma plural, más no así los vegetales y los minerales. Se dice: *Onkak miakej chiktejmej* (“Hay muchos pájaros”) pero: *Onkak miak xochit* (“Hay mucha flor”) y *Onkak miak tet* (“Hay mucha piedra”). Mis errores durante mi aprendizaje me dieron otras pistas. De una parcela donde no se había dado la siembra, dije: *Amo yolik*. (“No nació”). Mi interlocutor me corrigió sonriendo: *Amo ixuak, ¡Yolij in konemey!* (“No brotó, ¡Nacen los niños!”). E intuí que no había una “vida” común a las plantas y a los animales, sino dos procesos paralelos. La planta brota (*ixua*), después crece (*ueyia*, “se hace grande”) y por fin se seca (*uaki*). Los humanos y los animales nacen (*yolij*) después se crían (*moskaltiaj*), viven (*nemij*) y al final mueren (*mikij*). *Yoli*, “vivir”, tiene la misma raíz que *yolot*, “corazón”, y *nemi* quiere decir “andar”. Así que no hay una “vida” abstracta que compartan los vegetales y los animales; éstos están del lado de los humanos, que tienen también corazón y andan.

Pasando a las representaciones cosmológicas, cuando un ser humano nace, nace un animal silvestre o un ave que va a ser su *tonal*, su alma-doble o doble animal, cuyo destino está íntimamente ligado al suyo. El común de los mortales tiene como *tonal* un animalito del monte o un pájaro de los que se cazan para comer (conejo, ardilla, armadillo, paloma...). Los brujes (*naualmej*) tienen como almas-dobles animales y aves de presa (coyotes, búhos...). Ellos pueden mandarlas para herir el animal-doble de otra persona, causándole una enfermedad que no se cura con las plantas medicinales. Entonces, habrá que pedir la ayuda de un chamán (*tapajtikej*) para que su propia alma-doble recorra los cuatro rumbos del mundo (*nauijkan taltikpak*), “llame” (*-notsa*) el doble-animal herido, lo encuentre y lo cure (Zamora Islas 1988).

Con el modelo de la investigación botánica en mente, estuvimos buscando categorías dónde ubicar la mayor parte de los 350 animales que arrojaron las entrevistas. Pero, aparte de los seres con características morfológicas muy especiales, como aves (*chiktejmej*), serpientes (*kouamej*) y peces (*amichimej*), los animales se nos identificaban todos como... animales (*okuilimej*). Una anciana se burló de nuestra insistencia: *Komo amo se kristiano, ¡pos se okuilin!* (“Si no es un ser humano, ¡es un animal!”). Enfrentando el mismo problema de “subdiferenciación” del mundo animal entre los tzeltales de Tenejapa, Chiapas, Eugene Hunn lo resolvió inventando una serie de “complejos encubiertos” (*covert complexes*) donde había un “animal-tipo” alrededor del cual se agrupaba cierto número de “géneros”. Por ejemplo, alrededor del animal-tipo “gato”, agrupaba el tigrillo, el jaguar, el puma... (Hunn 1977: XXI-XLIV). El problema principal de esa “solución” es que no tiene ninguna base empírica en los saberes indígenas: el autor acude a los “complejos encubiertos” por no admitir que el pensamiento indígena se puede estructurar de otra manera que la tradición biológica occidental. Nuestro propio intento de una representación meramente taxonómica se reveló muy insuficiente (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012: 185).

Por otra parte, las entrevistas y relatos sugerían una cercanía muy grande entre los animales y los humanos, como la gramática parecía indicar. Se designan las partes de los animales con los mismos nombres que las de los humanos. Aquellos tienen “manos” (*imauan*) y no patas delanteras (*imetsuan*). A la madre la llaman *tenan* (p. ej. *piotenan* “madre de pollos”, *tsikatenan* “madre de hormigas”), expresión normalmente reservada a los seres humanos, cuando se quiere subrayar su comportamiento “materno” hacia su cría. Nexos místicos unen no solamente los individuos a sus dobles animales, sino también las especies entre sí. Las serpientes venenosas tienen su “madre”, *kouatenan* (*Basiliscus vittatus*), un reptil escamoso cuya mordedura es venenosa, y su “anciano”, *kouaueuentsin* (*Bothrops asper*), víbora de cuerpo grueso y redondo cuya picadura se dice mortal.

También iban apareciendo espontáneamente atributos imprevistos. Unos animales son sabios (*tamatinij*). Así la perdiz (*chiuijkoyo*, *Dactylortyx thoracicus*) y el cacique de pico amarillo (*teuinko*, *Amblycercus holosericeus*) anuncian por sus gritos – que corresponden a sus nombres – los cambios de tiempo, información vital para los agricultores. Las golondrinas (*aochpananij* “barrenderas del agua” – *Hirundo rústica*) van más lejos; barren el camino a las nubes para que llueva. A la boa (*masakouat*, *Boa sigma*) se la considera un animal sabio y hay que respetarla; vive en la milpa, cuya fertilidad asegura: “Donde hay una boa nunca se pierde la cosecha”. Ni es mala ni ataca a los humanos. Es el único reptil que puede ser el doble animal de una persona: si una mata a sus pequeños, morirán niños en el pueblo. De todas las serpientes, se dice que “hipnotizan” (*texoxaj*) a sus presas: no con los ojos, sino con que su aliento que los atrae (*kinintilana*).

Los animales que se cazan o pescan son muy sensibles al comportamiento humano: *tikinintetaueliaj*, “los afectamos”. Si hay infidelidad en el hogar del cazador (sea él el culpable o su esposa), los animales escapan a las balas; o bien en la trampa aparecerá una víbora. Al pescador infiel y al que desperdicia los peces les saldrá la víbora de agua (*akouat*, *Thamnophis*, spp.). La primera aparición de las víboras suele ser solamente una advertencia; si no escarmienta el interesado, a la segunda, pican. Lo hacen porque las mandan el Padre y la Madre de nuestras subsistencias (*Toteiskaltikatotatsin* y *Toteiskaltikationantsin*), quienes sueltan los animales y los peces para los humanos, exigiendo a cambio que “lleven una buena vida” (*maj kuali nemij*).

Así como los humanos pueden “afectar” a los animales, unos animales pueden afectarnos (*techtetetsauiaj*). *Yon nexikol* (“Ése es de mal agüero”) se nos dijo tanto del buho (*kuoujxajxaka* – *Otus* sp.) como de la comadreja (*kosamalot* – *Mustela frenata*), ambos son augurios de una muerte próxima en la familia. Una oruga grande (*techichini* “la que chupa” – *Ninfálida* sp.) tiene fama de provocar la esterilidad temporaria de mujeres jóvenes: les da sueño al mediodía. Junto con la salamandra (*Aquiloerycea* sp.), que viene a mamar sus senos (Beaucage y Taller de Tradición Oral Totamachilis, 2017: 102). Esos animales nefastos, a diferencia de las serpientes venenosas, no intervienen cumpliendo una misión. ¡Lo que debe hacer uno es guardarse de ellos (Beaucage y Rojas Mora 2020)!

La reflexión sobre las entrevistas permite precisar la naturaleza de la diferencia entre los dos tipos de saberes indígenas. Por una parte, los saberes sobre las plantas, que se fundan sobre siglos de agricultura y curanderismo, son esencialmente saberes “naturales”, empíricos, con muy pocas excepciones, como el maíz que tiene una clara dimensión espiritual. Por otra parte, los saberes sobre los animales desembocan muy a menudo en lo sobrenatural. Para completar nuestra investigación, varios relatos recolectados por el Taller de Tradición Oral muestran que los animales del monte y los peces tienen dueños y dueñas que recompensan a los cazadores buenos y que vigilan a que no se malgaste la carne ni el pescado. En caso de adulterio, el castigo inmediato es la falta de éxito en la caza o la pesca pero puede llegar hasta la muerte del culpable (Taller de Tradición Oral del CEPEC 2009: 95-110; Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC 2006 Vol. 2: 290-298).

Pronto pareció evidente que los saberes nahuas sobre los animales no sólo estaban organizados en una clasificación diferente de la propuesta por la zoología occidental (vertebrados, invertebrados...) sino que las relaciones materiales y sobrenaturales entre los animales y los humanos se expresan como una cadena de *depredación*: hay animales que nos comen, muerden o pican, y otros, domésticos y silvestres, que nosotros comemos (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012: 191-195). Esa depredación material es normal y lícita, si se hace en conformidad con la voluntad de los dueños de la fauna; también existe una depredación sobrenatural, que caracteriza a los brujes (*nauualmej*) y a los animales “de mal agüero” que mencionamos arriba.

Descubriendo el cuerpo humano nahua y sus metáforas: una matriz del mundo

De la misma manera que mis errores gramaticales me pusieron en la pista de las relaciones profundas entre los animales y los seres humanos, otras dudas surgidas en conversaciones me hicieron ver la importancia de co-investigar con interlocutores indígenas el cuerpo humano. Yo había aprendido que, en forma posesiva, “cuello” se dice *-kech* y pié, *-mets*. Un día oí a un amigo decir en tono risueño acerca de un adolescente: “*Nikmamaya nokechpan*” (“Lo cargaba en mi cuello”). En otro momento, viendo una herida en mi rodilla, me dijo un niño: “*Timotatak momets*” (“Te quemaste tu pié”). Visiblemente, los nahuas no “recortan” el cuerpo como lo hacemos en las lenguas indoeuropeas.

Para aclarar el asunto, llevé un dibujo del cuerpo humano a casa de Pablo Osorio Sierra y su familia, donde yo tomaba mis desayunos y cenas y donde aprendí mucho del idioma y de la cultura nahua. Después de la cena, puse el dibujo en la mesa, pidiendo a mis anfitriones y a unos visitantes que me indicaran las partes del cuerpo, sus nombres y sus delimitaciones. En un clima de hilaridad general, niños y adultos me indicaron con el dedo a qué correspondía tal o tal palabra. Puse el dibujo en limpio y lo volví a discutir con miembros del Taller. Descubrí el carácter específico de la anatomía nahua; entre otras cosas que *-kech* incluye no solamente el cuello, sino la parte plana del hombro, y que *-may* y *-mets* designan respectivamente, la mano y el pié, pero también, por extensión, el brazo y la pierna.

Poco a poco fui descubriendo los muchos usos metafóricos de las partes del cuerpo, que empiezan en la descripción del cuerpo mismo. Los lexemas sencillos, como *kuait* (“cabeza”), *-may* (“mano”), *-mets* (“pie”), *-kuech* (“cuello”), *-ix* (“cara”), *-tan* (“diente”) entran en lexemas compuestos para designar otras partes: por ejemplo, *-tankuay* (“diente-cabeza”) es la rodilla; *-metskechta* (“pierna-cuello”) es el tobillo. Un órgano interno, el corazón, *yolot*, indica las partes exteriores correspondientes: *-yolixko* (“corazón-su-cara”), es el pecho y *yolipan* (“corazón-su-dorso”), la paletilla.

Pero la identificación de las partes internas fue más complicada. Decidí aprovechar el momento en que mis anfitriones, los Osorio Sierra, destazaban un guajolote y estuve dibujando a la vez que Luisa, la esposa de Pablo, destazaba y que Micaela, su hermana, cocinaba. Mientras tanto, Pablo me ayudaba con la identificación y la traducción, señalando con bromas las correspondencias y no-correspondencias con los órganos internos humanos: “*Xalteuj* (-su-piedra-arenilla), la molleja, ¿esa no tenemos porque no comemos piedritas!” De repente interrumpió su labor y exclamó – señalando la ambigüedad permanente del papel de antropólogo y de sus interlocutores: “Mi esposa es la que destaza, mi hermana, la cocinera, y yo ¿quién soy? ¿La Malinche?”¹¹ Y todes se echaron a reír.

La indagación sobre la anatomía interna y externa no solamente aportó precisiones esenciales al estudio de las enfermedades y de sus tratamientos que estaban realizando las mujeres de Youalxochit, sino que aclaró la propia concepción del macrocosmos. En efecto, la investigación sobre las plantas, en respuesta a la pregunta *¿Kanin onkak?* (“¿Dónde hay?”), arrojó muchísimos nombres de lugares (más de trescientos) que definen cada parcela del terreno de San Miguel Tzinacapan y sus alrededores. Cuando se discutió con el Taller, salió a la luz un verdadero sistema de representaciones del cosmos. Sus dos elementos más salientes y estructurantes, el cerro (*tepet*) y el río (*atauit*), además de otros secundarios, se designan con metáforas del cuerpo humano. La montaña aparece como un gigante sentado, con su cabeza (*tepekuako*, “la cumbre”), sus piernas (*tepexit*, “los acantilados”), su trasero (*tepetsintan*, “el pie del cerro”); también tiene su corazón, *tepeyolot*, un ser temible que provoca accidentes mortales cuando quieren dinamitarla para hacer carreteras o excavar minas. Sus grutas (*tekal*) son las entradas a las regiones del mundo subterráneo: Talokan, lugar de abundancia donde reinan el Padre y la Madre de Nuestra Subsistencia, el lugar de los Rayos (*Kiaujteyomej*), el lugar de las Flores de Fuego (*Tixochitsin*) y de los Hacedores de Fuego (*Tichiuatsin*), el lugar de los Vientos de Muerte (*Ejekamiktan*) y de los Hacedores de Viento (*Ejekachiuanimej*) (Zanora Islas 1988: 82). Las cuevas también son habitadas por duendes (*masakamej*) que hacen trampas muy pesadas a los humanos y por los *tepeuanimej*, ogres que pueden salir a reclamar víctimas humanas (Beaucage y Rojas Mora 2020). El río es un cuerpo tumbado, con su cabeza (*apankuako*, “la parte alta”), sus labios (*ateno*, “las orillas”) y su trasero (*atsintan*, “la desembocadura”). Por sus pozas profundas salen los rayos; en ese punto, en el río Tozán, la superficie del agua reluce fuertemente antes de una tormenta;

¹¹ Nombre de la famosa intérprete y amante del conquistador Hernán Cortés, que la historiografía nacionalista ha identificado como “la traidora a su nación”. Los estudios recientes, de autores feministas, han transformado esa imagen.

de allí su nombre, *Ixpepetaniat* “agua brillante”. También los ríos profundos son entradas a Talokan, como las cuevas.

Los resultados y su difusión

Descubriendo que la “Naturaleza” es un cosmos donde están entrelazadas relaciones materiales y sobrenaturales, decidimos que el libro de síntesis, que íbamos a publicar sobre nuestra aventura común en antropología, adoptaría un orden de presentación más conforme a la cosmovisión indígena (ver Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012: 100-288). La Unión de Cooperativas Tosepan, coeditor del libro, lo distribuyó gratuitamente entre sus miembros. Empezamos también la publicación de *Maseualtamachilis*, una serie de libros bilingües sobre los saberes que parecieron prioritarios a los miembros del Taller y que retomaban la palabra misma de nuestros interlocutores, transcrita y traducida por ellos. El primero, ya mencionado, fue “Maseualxiujpajmej/Plantas medicinales indígenas” (Taller de Tradición Oral del CEPEC y Beaucage 1988), que se agotó rápidamente y tuvo una segunda impresión en 2017. El segundo tuvo como tema las 164 plantas alimenticias que identificamos. Se llamó “Se taxkaltsin saj/Una tortillita no más” (Taller de Tradición Oral y Beaucage 2016); lo publicó la Telesecundaria Tetsijtsilin, de San Miguel. El tercero se titula “Los animales comestibles. La alimentación, la curación y las relaciones cósmicas”. Aún le estamos buscando un editor. Y está en preparación “Lo que nos contaron las abuelas”, sobre la medicina tradicional.

Las publicaciones no fueron el único resultado de nuestra investigación. Participaron los miembros del Taller y del Grupo Youalxochit en encuentros regionales, nacionales e internacionales. En julio de 1992, con tres miembros del Grupo, presentamos nuestras reflexiones sobre los alcances y los límites de nuestra experiencia común en la Sierra, en el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (Simposio organizado por el Dr Arturo Argueta). Mi compadre Pedro Cortés Ocotlán, que fue durante años coordinador del Taller, imparte hace más de veinte años un curso de escritura y gramática nahuatl a los jóvenes de la Telesecundaria Tetsijtsilin. Es también autor de un diccionario nahuatl-español especialmente adaptado a la juventud indígena escolarizada. Él, su esposa Honoria y yo hicimos una presentación que se extendió durante dos días en el Coloquio internacional “Reflexiones sobre el trabajo de campo y la etnografía”, organizado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Decolonialidad del saber y lucha anticolonial

Se puede decir que entre los nahuas de la Sierra Nororiental hasta los años 2000, las luchas contra el colonialismo interno y el proceso de decolonialidad del saber seguían caminos paralelos. La primera la llevaron principalmente a cabo a nivel regional la Sociedad Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske (luego Unión de Cooperativas Tosepan – UCT) y la cooperativa de mujeres Maseualsiuamej Mosenyolchikauani. La segunda lucha la llevó

sobre todo el Taller de Tradición Oral en San Miguel Tzinacapan. Indudablemente los dos procesos se fortalecían mutuamente: la revaloración de la cultura nahua a través de los trabajos del Taller contribuía al empoderamiento económico y político de les nahuas y éste creaba más interés, entre les indígenas, por su cultura. Después del 2000, la llegada de las empresas mineras y luego hidroeléctricas a la Sierra creó una situación nueva. Ya no se trataba solamente de conseguir mejores precios para los productos de la agricultura y del trabajo artesanal o mejor suministro de granos básicos. Con la minería de tajo abierto, las presas y la construcción de líneas de alta tensión ya era la pura supervivencia material y cultural de los pueblos indígenas la que estaba en juego. En septiembre 2014, al llegar a Cuetzalan, me convocaron con urgencia los directivos de la UCT: “La empresa Autlán Minerales ha conseguido una concesión minera en Xocoyolo, donde están las fuentes de agua potable de todo el municipio. Hemos consultado a un abogado y nos dice que la mejor manera de defendernos es apoyarnos sobre el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo que México ha ratificado. Allí se dice que no puede haber “proyectos de desarrollo” en territorios indígenas sin consulta previa. De que somos indígenas no hay duda y no hemos sido consultados. En base a los estudios que el Taller y tú han estado realizando durante treinta años sobre la cultura y tradición oral nahuat ¿pueden probar que habitamos nuestro territorio desde tiempos inmemoriales?” – “Creo que sí” – contesté – “Pues si pueden demostrarlo en un documento lo adjuntaremos a la demanda que vamos a hacer. Por favor que no sea muy largo; dudamos que el juez lea más de veinte páginas.” Y así se hizo. En una *Declaración jurada* de 18 páginas sintetizamos los archivos coloniales, la historia oral, la toponimia, los conocimientos de la flora y de la fauna. Este documento se incorporó a la demanda que la Asociación Maseual Altepetajpianij (“los guardianes del territorio nahua”) interpuso contra Autlán. Y ganaron un amparo contra la empresa, la cual ni se presentó ante el juez (Ver Beaucage et al. 2017).

Con la retirada de Autlán, el foco del conflicto minero se desplazó a la sierra alta vecina, donde la minera canadiense Almaden Minerals, a través de su filial Minera Gorrión, había obtenido en 2009 un permiso de exploración en el municipio de Ixtacamaxtitlán. En 2015, una vez comprobada la presencia del mineral en cantidad suficiente, iba a empezar a operar una mina de oro de tajo abierto, a pesar de los riesgos de agotamiento de los escasos mantos acuíferos de la zona y de la posible contaminación de todo el valle del río Apulco por los desechos tóxicos. El ejido (comunidad agraria) de Tecoltemic, uno de los 19 que hay en el municipio, interpuso una demanda porque sus tierras comunales estaban incluidas en la concesión sin que sus miembros hubieran sido consultados. La empresa replicó negando la presencia de indígenas en el municipio en base a un estudio falsificado. En colaboración con Alejandro Marreros Lobato, maestro en el CESDER (una institución universitaria regional), y sus alumnos indígenas y mestizos realizamos una investigación etnográfica en seis pueblos de este extenso municipio sobre la identidad y la cultura nahua local (“mexicanera”) en sus dimensiones materiales y no-materiales. Los datos recolectados fueron la base de una monografía que confirmó, ampliándolo, el testimonio del antropólogo Julio Gluckner (incluido en la demanda) sobre la presencia de una cultura indígena en Tecoltemic y muchos otros pueblos del municipio (Beaucage y Marreros Lobato 2019). El 22 de abril 2019, la jueza Yolanda Velázquez Rebollo, jueza segunda del distrito de San Andrés Cholula, en materia de amparos civiles, dió la razón a los demandantes por no haber sido debidamente consultados

como *pueblo indígena* y declaró ilegales los títulos de la concesión de Minera Gorrión. Quedaron paralizadas las obras, aunque la empresa y la Dirección de Minas hayan decidido apelar la decisión.

Conclusión

En las páginas anteriores, hice una breve reseña de una investigación de larga duración en la que se cuestionó el saber antropológico por su colonialidad, tanto en su versión clásica, culturalista y funcionalista, como en la versión radical que surge a partir de los años 1960. Ésta representó un gran paso adelante al situar a los pueblos indígenas dentro de las relaciones de “colonialismo interno”: su crítica del indigenismo fue definitiva. Sin embargo, el enfoque alternativo que propuso, inspirado del marxismo, era también producto de una historia que era ajena a los indígenas como sujetos históricos. Ellos ni son ni se sienten proletarios, ni semiproletarios, ni veían su devenir como una inevitable descomposición como grupo social – variante de izquierda de la aculturación que buscaban los indigenistas de gobierno. Sus luchas apuntan a la autonomía en sus territorios. Para eso echaron mano de los instrumentos económicos que se presentaron: en la Sierra Nororiental de Puebla, del cooperativismo. También necesitaron aliados externos; los encontraron en cristianos progresistas, profesionistas como pedagogos, agrónomos y antropólogos. Éstos, más allá de sus funciones inmediatas, entraron en una dialéctica de aprendizaje/capacitación. Fracasaron los intentos de transmitir unos saberes de fuera que no tenían significado para los actores locales. Los agrónomos tuvieron que adaptar tanto la organización cooperativa como las técnicas de mejoramiento agrícola a las formas locales de solidaridad y a la cultura nahua del trabajo.

Los antropólogos tuvimos que ajustar los andamiajes intelectuales que traíamos y aprender, a la vez, el idioma y el ordenamiento del mundo nahua. Para captar los saberes sobre la naturaleza, tuvimos que dejar a un lado lo que Descola llama la perspectiva “naturalista”, heredada de la Ilustración, que separa lo cultural-humano de lo natural-animal y vegetal (Descola 2005: 241s). Renovando el campo de la “etnociencia”, vimos cómo los nahuas conciben de forma muy diferente el mundo de los vegetales y el de los animales. No les otorgan el mismo tipo de “vida”; los vegetales brotan, crecen, dan su fruto y se secan; los humanos y los animales nacen (con corazón), crecen, se aparean, crían y mueren. No solamente una íntima relación une a los humanos con los animales silvestres y las aves (el alma-doble o *tonal*) sino que lo natural se funde en lo sobrenatural: además de que muchos animales y algunas plantas (el maíz) poseen cualidades que nosotros reservamos a los humanos (animismo), varios son dotados de saberes y poderes superiores a los de los humanos. Así, animales “sabios” como la perdiz anuncian el tiempo que va hacer; los “de mal agüero” anuncian desgracias por llegar, y hasta pueden provocarlas, como el buho, que ulula repetidamente sobre una casa. Otros defienden la casa contra fuerzas malignas, como las avispas alfarereras cuando hacen sus nidos encima de la entrada, o el ‘grillo de la casa’ que lanza su chillido en la noche

Una antropología decolonial va mucho más allá de la antropología crítica, pero no entra en contradicción con ella. Cada una opera en un campo propio, dentro de la dinámica social. En el caso de la Sierra Nororiental, la antropología crítica señala las contradicciones entre la reproducción de la sociedad indígena campesina, por una parte, y el Estado neoliberal, por otra parte. Esa antropología puede apoyar un movimiento social emancipatorio si logra articularse con él. Cuando esa expansión toma la forma de un capitalismo extractivo destructor, un saber decolonial, producto de una cooperación con el movimiento indígena, podrá contribuir a una victoria, si el movimiento encuentra un espacio democrático de lucha (aquí dentro del sistema judicial).

Referencias

- Arizpe Schlosser, Lourdes. 1973. Parentesco y Economía en una Sociedad Nahuatl. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Asad, Talal. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities Press.
- Bartra, Armando, Rosario Cobo y Lorena Paz Paredes. 2004. Tosepan Titataniske. Abriendo Horizontes. 27 Años de Historia. México: Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske /Centro de Formación Kaltaixpetaniloyan.
- Bastide, Roger. 1970. *Anthropologie appliquée*. Paris: Payot.
- Beaucage, Pierre. 1974. Comunidades Indígenas de la Sierra Norte de Puebla. En: *Revista Mexicana de Antropología* 36 (1): 111-146.
- Beaucage, Pierre. 1992. Ciencia y Ética. *Ojarasca* (6): 85-87.
- Beaucage, Pierre, Yolanda Argueta Mereles, Pedro Cortés Ocotlán, Isauro Chávez Tomás, Ismael Chávez Tomás, Luis Félix Aguilar, Concepción Martín Cruz, Miguel Arturo Ponce Aranda, Alfonso Reynoso Rábago, Francisco Sánchez Conde, Eleuterio Salazar Osollo, Miguel Angel Salazar Soto y Blas Soto Islas. 2015. Tlacuaches y Coyotes en la Sierra Norte de Puebla. En: Good Eshelman, Catharine y Dominique Raby (eds.). *Múltiples Maneras de Ser Nahuas. Miradas Antropológicas Hacia Representaciones, Conceptos y Prácticas*. Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 225-248.
- Beaucage, Pierre, Leonardo Durán Olgún, Ignacio Rivadeneyra Pasquel y Claudia Marina Olvera Ramírez. 2017. Con la ayuda de Dios. Crónica de Luchas Indígenas Actuales por el Territorio en la Sierra Nororiental de Puebla. En: *Journal de la Société de Américanistes* 103 (1): 239-260.
- Beaucage, Pierre, Mariette Gobeil, Françoise Vityé y María E. Montejo. 1982. Desarrollo Rural e Ideología Campesina. In: *Textual* 3 (10): 60-87.
- Beaucage Pierre e Alejandro Marreros Lobato. 2019. "Aquí Somos Mexicaneros Aunque no Hablemos el Idioma": Identidad y Cultura Indígenas en Ixtacamaxtitlán, Puebla. Zautla: Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER).
- Beaucage Pierre (en coll. avec Xánath Rojas Mora). 2021. Cosmologías Nahuatl (*maseual*) y Totonaca (*tutunakú*) de la Sierra Norte de Puebla (México). Primera parte: El Tiempo de la Creación. In: *Anales de Antropología* 55 (2): 151-167.
- Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral del CEPEC. 1997. The Traditional Indian Coffee Orchard of Eastern Mexico. En: *Journal of Ethnobiology* 17 (1): 45-68.

- Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral del CEPEC. 2012. *Cuerpo, Cosmos y Medio Ambiente Entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una Aventura en Antropología*. México: Plaza y Valdés, Unión de Cooperativas Tosepan, DIALOG.
- Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral Totamachilis. 2016. *Se Taxkaltzin Saj. Kilit, Nanakat uan Takilot Tein Tikuaj/Una Tortillita Nomás. Los Vegetales en la Alimentación Maseual*. Puebla: Universidad Iberoamericana/Telesecundaria Tetsijtsilin.
- Beaucage, Pierre, Taller de Tradición Oral Totamachilis. 2017. *Bestioles Néfastes, Prédateurs Supportables et Alliés Susceptibles*. En: *Recherches Amérindiennes au Québec* 47 (2-3): 95-110.
- Beaucage, Pierre, Taller de Tradición Oral Totamachilis. 2018. *Antropología Crítica, Antropología Compartida y Autoetnografía Entre los Maseualmej de la Sierra Nororiental de Puebla*. En: *Anales de Antropología* 52 (1): 13-23.
- Berlin, Brent, Dennis E. Breedlove y Peter H. Raven. 1974. *Principles of Tzeltal Plant Classification. An Introduction to the Botanical Ethnography of a Maya People of Chiapas*. New York: Academic Press.
- Berlin, Brent. 1992. *Ethnobiological Classification. Principles of Classification of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Bonfil, Guillermo. 1970. *Del Indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica*. En: Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera e Enrique Valencia. *De eso que Llamam Antropología Mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo: 39-65.
- Burguete Cal y Araceli Mayor. 2011. *Movimiento Indígena en México. El Péndulo de la Resistencia: Ciclos de Protesta y Sedimentación*. En: Betancur, Ana Cecilia (coord.). *Movimientos Indígenas en América Latina. Resistencia y Nuevos Modelos de Integración*. Copenhagen: IWGIA, pp. 12-41.
- Copans, Jean. 1975a. *Critiques et Politiques de L'Anthropologie*. Paris: Maspéro.
- Copans, Jean, (coord.). 1975b. *Anthropologie et Impérialisme*. Paris: Maspéro.
- Current Anthropology*. 1968. *Social Responsibilities Symposium* 9 (5): 391-435.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-Delá Nature et Culture*. Paris: Gallimard.
- Durand, Pierre. 1986. *Nanacatlán. Sociedad Campesina y Lucha de Clases en México*. México: Fondo de Cultura Económica. (Trad. de *Société paysanne et lutte de classes au Mexique*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1975).
- Gough, Kathleen. 1968. *Anthropology and Imperialism*. In: *Monthly Review* 19 (11): 12-27.
- Hunn, Eugene S. 1977. *Tzeltal Folk Zoology. The Classification of Discontinuities in Nature*. New York: Academic Press.
- Leclerc, Gérard. 1972. *Anthropologie et Colonialisme*. Paris: Fayard.
- Les Temps Modernes*. 1971. *Anthropologie et Impérialisme* 27 (299-300): 2345-2407.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1926. *La Mentalité Primitive*. Paris: Stock.
- Linsalata, Lucia. 2017. *De la Defensa del Territorio Maseual a la Reinención Comunitario-Popular de la Política: Crónica de una Lucha*. En: *Estudios Latinoamericanos (nueva época)* (40): 117-136.
- Malinowski, Bronislaw. 1945. *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*. New Haven: Yale University Press.

- Paré, Luisa. 1975. Caciquismo y Estructura de Poder en la Sierra Norte de Puebla. En: Bartra, Roger (coord.). *Caciquismo y Estructura de Poder en el México Rural*. México: Siglo XXI, pp. 31-61.
- Pike, Kenneth. 1954. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior. Part 1, Preliminary*. Glendale: Summer Institute of Linguistics.
- Quijano, Anibal. 1992. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. En: *Perú Indígena* 13 (29): 11-20.
- Quijano, Anibal. 2000. *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf> (Consult. 1 07/08/2020).
- Quijano, Anibal. 2017. Colonialidad de Poder y Subjectividad en América Latina. En: Catañola, María Amelia y Mauricio González, (coord.). *Decolonialidad y Psicoanálisis Méico: Ediciones Navarra*, pp. 11-34.
- Reynoso Rabago, Alfonso y Taller de Tradición Oral del CEPEC. 2006. *El Cielo Estrellado de los Mitos Maseuales. La Cosmovisión en la Mitología de los Nahuas de Cuetzalan, Puebla*. Dos vols. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Sánchez Díaz de Rivera, María Eugenia y Eduardo Almeida Acosta. 2005. *Las Veredas de la Incertidumbre. Relaciones Interculturales y Supervivencia Digna*. Puebla: Universidad Iberoamericana.
- Siméon, Rémi. 1965. *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*. Graz: Akademischen Druck-U. Verlagsanstalt. (facsimilé de la edición de 1885).
- Stavenhagen, Rodolfo. 1971. How to Decolonize Applied Social Sciences. In: *Human Organization* 30 (4): 333-357.
- Taller de Tradición Oral del CEPEC. 1994. *Tejuan Tikininkakiltiyaj in Toueytatajuan/Les Oíamos Contar a Nuestros Abuelos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Taller de Tradición Oral del CEPEC. 2009. *1984-1991. Maseual Sanilmej/Cuentos Indígenas de la Región de San Miguel Tzinacapan*. San Miguel Tzinacapan: Ediciones del CEPEC (12 folletos reunidos en un solo volumen, con el mismo título. Puebla: Editorial Bosque de Letras/Universidad de Puebla).
- Taller de Tradición Oral del CEPEC y Pierre Beaucage. 1988. *Maseualxiujpajmej/Plantas Medicinales Indígenas*. Cuetzalan, Puebla: DIF (Desarrollo Integral de la Familia).
- Taller de Tradición Oral y Pierre Beaucage. 2016. *Se Taxkaltsin Saj. Kilit, Nanakat uan Takilot Tein Tikuj /Una Tortillita Nomás. Los Vegetales en la Alimentación Maseual*. Puebla: Universidad Iberoamericana/Telesecundaria Tetsijtsilin.
- Thomson, Guy P.C. and David G. La France. 1999. *Patriotism, Politics and Popular Liberalism in Nineteenth-Century Mexico. Juan Francisco Lucas and the Puebla Sierra*. Wilmington (Delaware): Scholarly Resources Books.
- URL 1: https://es.wikipedia.org/wiki/Grupo_modernidad/colonialidad (Consultado el 13/08/2020).
- Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera e Enrique Valencia. 1970. *De eso que llaman 'Antropología Mexicana'*. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- Zamora Islas, Eliseo. 1988. *L'âme Captive et les Quatre Lieux du Monde*. En: *Culture* 8 (2): 81-87.

MAPA 1

La Sierra Norte de Puebla, México



ESTADO DE HIDALGO



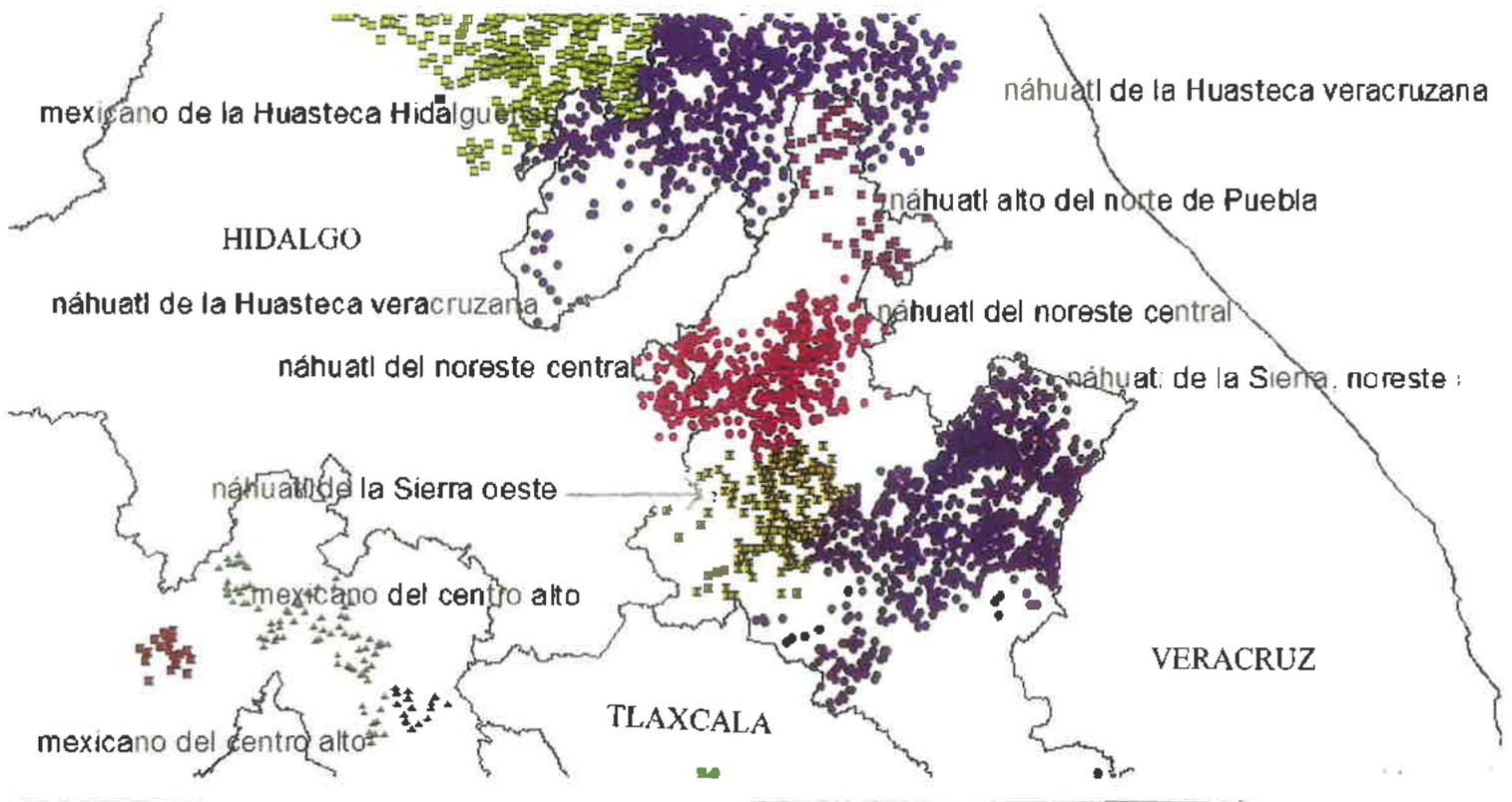
MAPA 2

Zonas ecológicas y comunicaciones en la Sierra Norte de Puebla (1970)

Mapa elaborado por Lucien Goupil, Departamento de Antropología, Université de Montréal

MAPA 3

El idioma nahua y sus variantes en la Sierra Norte de Puebla



(Fuente : Eckart Boege, com. pers.)

Figura 1

La taxonomía vegetal nahuatl

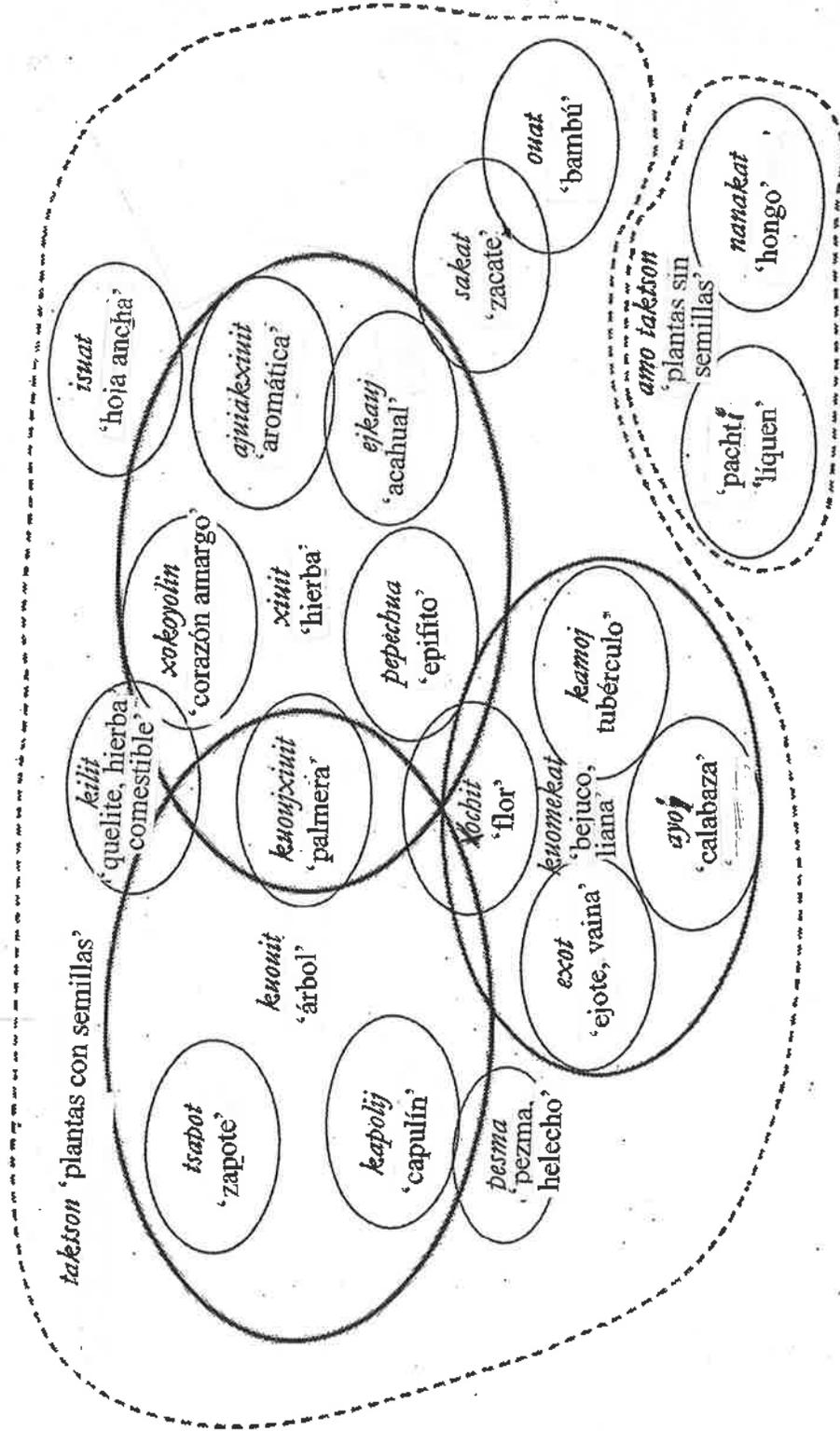


Figura 2

Humanos y animales : las relaciones sobrenaturales

nexikolokuilimej
(‘animales malos’)

okuilimej tein se kikua
(‘animales comestibles’)

tekuanimej, kouamej
(‘fieras, víboras’)

tapiyalmej
(‘animales domésticos’)

temoujtiaj, texoxaj
(‘asustan, azonzan’)

epat, monoj...

(‘zorrillo, mono...’)

tetaueliaj
(‘afectan’)

kristyanojmej
(‘seres humanos’)

kitaueliaj
(‘afectan’)

kuoujtajokuilimej

(‘animales del monte’)

tetetsauiaj
(‘son de mal agüero’)

chiktejmej
(‘aves’)

poxkouil, kosamalot...
(‘tapacamino, onza real...’)

amichimej
(‘peces’)

aokuilimej
(‘bichos de agua’)

okuilimej tein amo se kikua
(‘animales no comestibles’)



Foto 2

Los miembros del Taller de Tradición Oral, San Miguel Tzinacpan, 1985. En primera fila, de izquierda a derecha : Rosalba Zambrano, Miguel Ponce, Isauro Chávez. En medio : Concepción Martín. Atrás : Yolanda Argueta, Eleuterio Salazar, Pedro Cortés, Luis Félix, Alfonso Reynoso (faltan Francisco Sánchez y Blas Soto).



Foto 1

La familia Osorio Sierra con el antropólogo, delante de su casa del barrio de Kalikan, en San Miguel Tzinacapan. En primera fila, Luisa Félix y Micaela Osorio, respectivamente esposa y hermana de Pablo. Atrás, Pablo Osorio y el antropólogo. Faltan su hija Ocotlán, adolescente, y la abuela, Doña Rosaria Sierra, que nunca aceptó salir en una foto, ni que grabáramos su voz.

Lisa Geiger und Araceli Vázquez González

Die Bedeutung von Dialogräumen im Schnittpunkt von Kunst und indigenem Feminismus in der Sierra Norte de Puebla, Mexiko

Einleitung

El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La Patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la rían, que la amanezcan todos (EZLN: Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, 1996).

Change requires a lot of heat. It requires both the alchemist and the welder, the magician and the laborer, the witch and the warrior, the myth-smasher and the myth maker. Hand in hand, we brew and forge a revolution (Moraga/Anzaldúa/Bambara 1981: 196).

(Straßen-) Kunst und die darin dargestellten indigenen Frauen sind allgegenwärtig in den Straßen Cuetzalans in der Sierra Norte de Puebla, Mexiko. Der vorliegende Artikel basiert auf ethnographischen Daten, die im Rahmen eines vom Institut für Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien organisierten Feldpraktikums unter der Leitung von Patricia Zuckerhut vom 28.04. bis 18.05.2019 erhoben wurden und den daran anknüpfenden, regen Austausch mit indigenen Feminist_innen der Gemeinde San Miguel Tzinacapan, allen voran Araceli Vázquez González. Durch den kontinuierlichen Austausch mit ihr während der letzten eineinhalb Jahre ist diese Arbeit entstanden. In diesem Prozess wurden sowohl die theoretischen Grundlagen als auch Felddaten, Gedanken und Rückschlüsse diskutiert und umgesetzt. Aracelis Worte habe ich bewusst auf Spanisch eingeflochten, ohne sie zu übersetzen. Dabei werden ihre Kommentare, Antworten und Beiträge in den von ihr beschriebenen Kontexten und Verknüpfungen wiedergegeben. Dadurch soll dem_der Leser_in ein Gefühl des Eintauchens und des Zuhörens gegeben und darüber hinaus auf Zusammenhänge hingewiesen werden, die für Menschen im Globalen Norden nicht notwendigerweise ersichtlich sind. Gleichzeitig soll dadurch verdeutlicht werden, in welchen Komplexitäten unterschiedliche Bereiche miteinander verbunden sind. Letztlich jedoch möchte ich Araceli dadurch die Möglichkeit und den Raum geben, ihre eigenen Worte und Kontexte in einen Diskurs einflechten zu können. Dulfano (2015: 13) argumentiert, dass das Aufgreifen von Narrativen „Anderer“ für ein englischsprachiges (in diesem Fall deutschsprachiges) Publikum relevant sei. Sie

weist jedoch auf das von Edward Said thematisierte Problem der Übersetzung von Kulturellem hin, dass dadurch auf unterschiedliche Art Bedeutung verändert wird. Nichtsdestotrotz verdeutlicht sie die Wichtigkeit, über die Stimmen derer, die meist gleichermaßen aus dem wissenschaftlichen Kanon und der Gesellschaft ausgeschlossen wurden, einen Dialog herzustellen. Die Narrative und Stimmen indigener Frauen bieten alternative oder auch „andere“ Weisen, über die Welt zu denken, wodurch sie letztlich zu einem Prozess der Dekolonisierung beitragen können. Die gesamte vorliegende Arbeit ist im Zuge eines stetigen reziproken Austauschs zwischen Araceli und mir entstanden. Sowohl der theoretische Teil als auch methodologische Aspekte, die Datenauswertung und der letztliche Schreibprozess wurden fortwährend zwischen uns diskutiert. Besonders die Abschnitte, die ich mit Literatur und/oder meinen Feldnotizen ergänzt habe, wurden intensiv besprochen.

Der Fokus liegt darauf, die Rolle von Kunst als Mittel für das Schaffen von Dialogräumen für Feminist_innen in der Sierra Norte de Puebla zu analysieren. In bestimmten Kontexten spreche ich zudem von *espacios creativos* und übernehme dabei die lokale Bezeichnung als geläufige Beschreibung jener Räume, in denen die Achsen kritischer (feministischer) Diskurse und Kunst aufeinandertreffen (Feldnotizen 02.05.2019). Araceli spricht hier von „*Espacios que se brinda a los jóvenes para su desarrollo artístico, sea de poesía, teatro, pintura y la manifestación para crear conciencia sobre nuestro territorio y la gran importancia de conservarla*“ (Vázquez González, persönliches Gespräch, 10.01.2021).

Zunächst werden die Entwicklungen und Veränderungen feministischer Diskurse in Mexiko, von urbanen Ursprüngen hin zur Debatte um „differences within“, d.h. der Berücksichtigung intersektionaler Unterschiede zwischen Frauen aufgrund von Gender, *race* und *class*, und schließlich hin zum Kontext indigenen Diskurses in der Sierra Norte de Puebla aufgezeigt. Hier verschmelzen Theorie und Methodologie gewissermaßen durch die Werkzeuge dekolonialer und feministischer Beiträge. Im Zentrum steht eine Analyse, die im Dialog mit Araceli Vázquez González erfolgt, deren Stimme in Anlehnung an Spivak (1988) als die eines aktiven Subjekts in den Diskurs eingeflochten wird. Ihre Stimme wird im spanischen Original wiedergegeben und jeweils kursiv gekennzeichnet. Durch das Zusammenweben von Diskursen und Methodologien, soll auf die Komplexität und Verbundenheit unterschiedlicher Bereiche (der Wissenskonstruktion) im Schnittpunkt von indigenem Feminismus und Kunst als Ausdrucksform hingewiesen werden. Inwiefern wird Kunst von indigenen Feminist_innen in der Sierra Norte als Mittel zum Schaffen von Dialogräumen für ihren Aktivismus eingesetzt und welche Rolle spielt Bewusstseinswerdung dabei, ist dem entsprechend die Fragestellung, der im Folgenden nachgegangen wird. In den Worten Aracelis: „*El objetivo de este escrito, es para mirar que necesitamos espacios de reflexión sobre la importancia de las expresiones artísticas como manera de resiliencia*“ (Vázquez González, persönliches Gespräch, 01.06.2020).

Tendenzen feministischer Bewegungen in Mexiko

Um mich dem Thema indigen-feministischer Diskurse in der Sierra Norte de Puebla anzunähern, werde ich zunächst hinleitend auf feministische Strömungen in Mexiko und ihre Veränderungen zwischen den 1960er bis in die 2010er Jahre/n eingehen (Espinosa Damián 2009: 10; Purkharthofer 2013). Obwohl es in Mexiko Anfang des 20. Jahrhunderts eine Revolution gab, herrscht in den dominanten gesellschaftlichen Schichten lange Zeit ein bürgerliches Konzept von Geschlechterrollen, mit einer entsprechenden Idealisierung von Hausfrauen und Müttern vor (Purkharthofer 2013: 115f.). Auch das erst 1953 eingeführte Wahlrecht für Frauen und vermehrte Erwerbstätigkeiten für diese, ermöglichen ihnen keinen wirklichen Zugang zu öffentlichen Bereichen. Das führt zu immer größerer Unzufriedenheit insbesondere unter den Frauen der mexikanischen Mittelschicht in den Städten, was dazu beiträgt, dass während der späten 1960er und frühen 1970er Jahre erste feministische Bewegungen in urbanen Zentren Mexikos aufkeimen. Diese erste Phase des *neofeminismo* von 1970 bis 1982 wird dem entsprechend von diesen Frauen dominiert. Kritisiert wird die Trennung zwischen öffentlich und privat, gefordert werden freiwillige Mutterschaft, sexuelle Selbstbestimmung, Entkriminalisierung von Abtreibungen, sowie wirksame Maßnahmen gegen Gewalt an Frauen (vgl. Espinosa Damián 2009: 10; Purkharthofer 2013: 115). Aufgegriffen werden aber auch bewusstseinsweiternde und kreative Ansätze, um neue kritische Forderungen zum Ausdruck zu bringen, beispielsweise durch Literatur, Theater, Film und auch in Politik und später durch feministische Publikationen und Radiobeiträge (Marcos/Waller 2005: 82). Die in dieser frühen Phase stattfindenden feministischen Diskurse sind stark mit hegemonialen Feminismen in anderen Weltregionen verbunden, besonders mit jenen in Europa und den USA (Marcos/Waller 2005: 81; Purkharthofer 2013: 117).

Ab den 1980er Jahren gewinnt – im Schatten von Mexikos zunehmend neoliberal ausgerichteter Politik – der *feminismo popular* an Bedeutung und prägt die zweite Phase feministischer Bewegungen (1982-1990). Im Unterschied zu den vorangegangenen Diskursen, spielen für viele Aktivist_innen nun in erster Linie soziale und ökonomische Bedürfnisse eine Rolle. Besonders thematisiert werden darüber hinaus soziale Inklusion bzw. Exklusion und das Verhältnis zwischen Geschlecht und Klasse. Wenngleich sich die Forderungen der verschiedenen feministischen Organisationen dieser Zeit voneinander in vielen Punkten unterscheiden, gibt es immer wieder mehr oder weniger erfolgreiche Versuche, gemeinsame Aktionen zu koordinieren (Purkharthofer 2013: 119).

Zwischen 1990-2000 entstehen stärkere Allianzen zwischen Politiker_innen, Feminist_innen und Aktivist_innen und es kommt zu Institutionalisierungen wie auch der Präsenz von Nichtregierungsorganisationen (NROs) mit feministischem Anliegen (Marcos/Waller 2005: 81f.; Purkharthofer 2013: 120f.). Es ist jedoch der Aufstand des Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) 1994, der diese Phase wesentlich prägt. Zwar bestanden indigen (-feministische) Diskurse bereits zwei Jahrzehnte zuvor, nun finden sie jedoch endlich im nationalen Kontext Beachtung

(Marcos/Waller 2005: 94; Purkarthofer 2013: 122). Die Zapatistas stoßen fortan auf große Unterstützung und in den Straßen des Landes schallt es „*todos somos indios*“ (Marcos/Waller 2005: 84), dennoch sind Haltungen und Handlungen vieler gesellschaftlicher Schichten wie auch sozialer und feministischer Bewegungen im Land, laut Marcos, weiterhin von Rassismus und ethnischer Diskriminierung durchzogen (ebd.). In national-hegemonialen Diskursen herrscht eine Tendenz, indigene Frauen zu hilflosen Objekten und ihre Körper zu Orten von Verhandlungen (unterschiedlicher Konzepte) zu machen (Marcos/Waller 2005: 81; Purkarthofer 2013: 122). Fortan treten indigene Frauen selbst vermehrt in feministischen Diskursen Mexikos hervor. Sie fordern die Anerkennung der Wechselwirkung von Ethnizität, Klasse und Geschlecht als wesentlich für ihre Situation (vgl. Purkarthofer 2013: 122).

Diese Forderung erinnert an das Konzept der Intersektionalität nach Crenshaw (1991), also die sich überkreuzende Unterdrückung aufgrund von Hautfarbe, Geschlecht und Klasse, entwickelt worden in den 1980er Jahren im Zuge heftiger Debatten von Schwarzen Frauen und *women of Color* (vgl. Fuchs/Nöbauer/Zuckerhut 2014: 192).¹ Zwar stellt Martha Isabel Zapata Galindo (2013) fest, dass der Terminus Intersektionalität in Lateinamerika nicht richtig angekommen sei, präzisiert aber im Anschluss, dass „eine weiter gefasste Debatte [existiert], innerhalb derer das Intersektionalitätskonzept zirkuliert“ (ebd.: 36). Es bestehe ein besonderes Interesse an der Überschneidung von *race*, Gender, Klasse und Sexualität und es werden eigene Analysekatgorien vorgeschlagen. In diesem Zusammenhang werden auch hegemoniale lateinamerikanische Feminismen kritisiert, die die Positionen nicht-hegemonialer Frauengruppierungen wie die der indigenen und afro-lateinamerikanischen Frauen ausschließen. D.h. es gibt zwar die Debatte um die Überschneidung und kontextuelle Bedeutung von Ungleichheitskategorien, diese wird aber mit anderen Begrifflichkeiten und eigenen Konzepten geführt (ebd.). Deutlich wird das beispielsweise, wenn sich indigene Frauen einer besonderen Unterdrückung als *campesinas*, indigen und weiblich ausgesetzt sehen und sich dadurch wesentlich vom mehrheitlich urbanen und von *mestizas* geführten Diskurs abgrenzen (Zuckerhut 2016: 97). Besonders ab den 1990er Jahren findet eine zunehmend kritische Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Differenzen, Unterdrückungen und sozialen Ungleichheiten in ihren Verschränkungen statt. Dabei spielen die spezifischen sozialen, politischen, ökonomischen und historischen Kontexte, in denen Debatten stattfinden, eine wichtige Rolle (vgl. Zapata Galindo 2013: o.S.).

¹ Kimberlé Crenshaw etabliert 1991 im Kontext dieses Differenzengedankens den Begriff der Intersektionalität (vgl. Crenshaw 1991: 1244f.). Letztlich wird dieser Ansatz „als Mittel zur Sichtbarmachung von Unterschieden und Hierarchien“ (Fuchs/Nöbauer/Zuckerhut 2014: 192) vermehrt in international geführten Genderdebatten aufgegriffen, um sowohl dominante Strukturen als auch die Kategorien Gender, *race* und *class* zu dekonstruieren (vgl. ebd.). Gleichermäßen spielte er eine zentrale Rolle für feministische Stimmen innerhalb der *Chicanx*-Bewegung, die sich etwa zur gleichen Zeit in den USA als theoretischer, methodologischer, und epistemologischer Ansatz zur Infragestellung und Dekolonisierung westlicher Forschungen herauskristallisierte (vgl. Saavedra/Nymark 2008: 255).

Die indigene Frauenbewegung schafft sich durch ihre dekolonialen Zugänge² eine Präsenz innerhalb der Zapatista-Bewegung und fordert das Recht auf Selbstbestimmung als Frau, *indígena* und Mexikaner_in, „ohne in diesen Identitäten einen Widerspruch zu sehen“ (Purkarthofer 2013: 122). Dabei sollen insbesondere die Rechte und Werte indigener Personen im Nationalstaat anerkannt und in der mexikanischen Verfassung berücksichtigt werden und letztlich sowohl *usos y costumbres*, als auch der Anspruch auf Territorium sowie das Recht auf eigene Ressourcen gewährleistet werden (vgl. ebd.). Es folgen zahlreiche Zusammenschlüsse indigener Organisationen im Land, woraufhin sich in den späten 1990er Jahren das Netzwerk indigener politischer Organisationen (Congreso Nacional Indígena [CNI]) bildet, das sich 1997 aufteilt, als sich La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas herausbildet. Letztlich wird deutlich, dass indigene Frauenbewegungen ein überaus wichtiger Teil für dekolonialen Aktivismus sind.

Das zeigt sich auch in der Sierra Norte de Puebla, wo sich bereits ab den 1980ern verstärkt ein Zugang mit Fokussierung auf die sich überschneidenden Markierungen von indigenen Frauen als *campesinas*, indigen und weiblich durchsetzt (vgl. Zuckerhut 2016: 97). In Cuetzalan schließt sich zunächst eine Gruppe von Frauen zusammen, gründet die Kooperative Maseualsiuamej Mosenyolchikauanij und legt dadurch einen der Grundsteine des indigenen, ruralen Feminismus in Mexiko (Local Futures 2021; Feldnotizen 06.05.2019; 12.05.2019). Laut einer der Gründerinnen der Kooperative, Doña Rufina, soll dadurch ihre ökonomische Situation verbessert und eine autonomere Stellung in der Region erlangt werden (vgl. Local Futures 2021). Zuckerhut führt die feministischen Widerstände in der Region nicht nur auf die männliche Dominanz, sondern auch auf „ökonomische[n] Vorherrschaft der mestizischen Bevölkerung“ (Zuckerhut 2008: 151) als Folge der spanischen Conquista und des Kolonialismus ab Anfang des 16. Jahrhunderts zurück. Beide Faktoren sind eng mit Gewaltstrukturen verbunden, die wiederum im Zentrum feministischer Diskurse Mexikos und der Region stehen und, wie Kellogg (vgl. 1997: 24f.) argumentiert, mit dem Kolonialismus in Verbindung gesehen werden müssen. Zwar ist eine Rekonstruktion vorkolonialer Geschlechterverhältnisse in der Sierra Norte de Puebla aufgrund äußerst weniger bekannter Aufzeichnungen und anderer Dokumente kaum möglich, allerdings wird in der Literatur allgemein auf grundlegende Veränderungen durch die spanische Kolonisierung hingewiesen. Kellogg (1997) und Klein (2001) argumentieren, dass präkoloniale Geschlechterbeziehungen in mesoamerikanischen Gesellschaften von Komplementarität, Parallelismus und Fluizität gekennzeichnet waren.³

² Innerhalb der in Lateinamerika entstehenden dekolonialen Debatte kritisierten u.a. Quijano (2000) und Mignolo (2005) Kolonialität, also fortwährende Machtstrukturen des Kolonialismus, aber auch den Modernitätsanspruch und die durch Eurozentrismus geprägte Wissensproduktion, mit dem Ziel, das geopolitische Wissen zu pluriversalisieren (vgl. Mignolo 2005: 10). Quijano (Quijano/Ennis 2001: 535) sieht *race* als zentralen Punkt der Kolonialität von Macht, wohingegen Lugones (vgl. 2007: 187; Mendoza 2016: 3), eine der feministischen Instanzen innerhalb der Debatte, Gender als wesentlich betrachtet. In beiden Fällen setzt der dekoloniale Ansatz die Berücksichtigung vorkolonialer Gesellschaftssysteme und Hierarchien voraus. Lugones (vgl. 2007: 187) argumentiert, dass dadurch Verflechtungen mit und Veränderungen durch das herrschende binäre Geschlechtersystem aufgezeigt werden sollen. Dieses sei nicht natürlich gegeben, sondern wurde, ausgehend von Europa, durch den Kolonialismus verbreitet (vgl. ebd.).

³ Demnach gab es zwar zu jener Zeit durchaus Dualismen, wie Mann und Frau, jedoch waren diese nicht statisch, sondern konnten je nach Kontext variieren, sich verändern oder auch vereinen, was besonders bei Gottheiten deutlich wird (vgl. León-Portilla 1999: 133f.). Auch ist nicht sicher, ob sich das europäische dualistisch-hierarchische und

Das Ungleichgewicht zwischen Geschlechtern und die Gewalt gegenüber Frauen kann demnach als eine Folge der Veränderungen durch die Kolonialherrschaft für die überlebende indigene Bevölkerung betrachtet werden, gegen die sich Frauen jedoch zunehmend wehren (vgl. Zuckerhut 2008: 147ff). Letztlich geben insbesondere Gewalterfahrungen häufig den Anstoß für soziopolitisches, feministisches Engagement in der Gemeinschaft (Feldnotizen 29.04.-18.05.2019).

Die Entwicklungen im Bezirk Cuetzalan machten deutlich, dass vermehrte Zusammenschlüsse zu Frauenkooperativen und Frauenorganisationen weitergehen als Gewaltprävention und einen Zugang zu Bildung, den Austausch von Informationen, aber auch von Erfahrungen und Vermarktungsstrategien für Frauen ermöglichen. Darüber hinaus können durch den in der Region immer wichtiger werdenden Tourismus, nicht zuletzt durch die im Jahr 2002 erfolgte Ernennung Cuetzalans zum *pueblo magico*, sowohl die ökonomische Situation verbessert als auch die lokale Identität und Sprache repräsentiert und die Machtverhältnisse zwischen Mestiz_innen und Indigenen in der Region verändert werden (vgl. Greathouse-Amador 2005: 53; Secretaría de Turismo 2014: o.S.; Zuckerhut 2016: 96). Im Fokus steht, sich als indigene Frauen als Subjekte in den soziopolitischen wie soziokulturellen Diskurs einzubringen. Hierbei sind vor allem in den letzten Jahren vermehrt geschaffene (Dialog-) Räume, in denen Diskussionen und Debatten stattfinden, entscheidend. Innerhalb dieser Räume wird immer wieder auf kreative Ausdrucksformen zurückgegriffen, um zu einer Bewusstseinswerdung der anwesenden Personen beigetragen. Dieses Konzept spielt auch in verschiedenen nicht indigenen feministisch-aktivistischen Ansätzen eine zentrale Rolle (vgl. u.a. Cuero-Montenegro 2017; Castro Sánchez 2018).

An dieser Stelle und mit diesem Anstoß wende ich mich den methodologischen Grundlagen dieser Arbeit zu und widme mich zunächst meinem Zugang im Kontext dekolonial-feministischer Ansätze. Diese Schnittstellen verbinde ich anschließend mit dem Kontext kreativer Dialogräume denn „*hablar de arte es hablar de conciencia y la necesidad por espacios para la creación*“ (Vázquez González, persönliches Gespräch, 10.01.2021).

Methodologische Ansätze und Zugänge im Schnittpunkt feministischer und dekolonialer Debatten

Dem eigentlichen Feldaufenthalt gehen Vorbereitungsseminare über zwei Semester voraus, in denen sich die Teilnehmer_innen eingehend sowohl mit dem theoretischen und methodologischen Rahmen dekolonialer und feministischer Forschungen als auch mit Ethnographien der Region beschäftigen. Die persönliche Motivation, kritische (Selbst-) Reflexion und die Erarbeitung eines Ethikcodes spielen von Anfang an eine zentrale Rolle. In der Literatur verweisen u. a. Narayan (1993: 19f.) und Smith (2012 [1999]) auf die Bedeutung selbstreflexiver und (selbst-)kritischer

streng binäre System vollständig durchgesetzt hat, oder ob es nicht nach wie vor Bereiche gibt, in denen Fluidezität und kontextbezogene Bedeutungen fortwirken (vgl. Zuckerhut 2016: 19ff).

Herangehensweise. Der Prozess der Dekolonialität und eine sensible Vorgehensweise seien sehr viel wichtiger als die Forschungsergebnisse selbst, betont Smith. In diesem Sinne die Notwendigkeit von Sensibilität und Reflexion bedenkend, greife ich immer wieder auf folgende, von besagter Autorin aufgestellte Fragen zurück: „whose research is it? Who owns it? Whose interest does it serve? Who will benefit from it? Who has designed its questions and framed its scope? Who will carry it out? Who will write it up? How will its results be disseminated?“ (Smith 2012 [1999]: 10).

Insbesondere angesichts der Tatsache, dass das Feldpraktikum in einer indigenen Gemeinschaft in Mexiko stattfindet, also einer Region, die seit Jahrhunderten verschiedenen Formen der Beherrschung ausgesetzt war und ist, ist es notwendig, dass ich meine eigene Rolle, Motivation, Arbeit und vertraute Denkstrukturen stetig und wiederholt hinterfrage, infrage stelle und reflektiere. Ich mache mir immer wieder bewusst, dass ich als weiße, europäische Anthropologiestudierende viele Privilegien verkörpere. Beispielsweise kann ich mich kritisch mit Themen wie Rassismus oder Kolonialismus auseinandersetzen, ohne dass ich diese am eigenen Körper spüren und erleben muss. Strukturell gesehen profitiere ich sogar von der bestehenden Situation, denn ich werde praktisch nie aufgrund meiner Hautfarbe von der Polizei kontrolliert und ich kann aufgrund meiner deutschen Staatsbürger_innenschaft nahezu problemlos und ohne großen Aufwand in andere Länder einreisen, um nur zwei von vielen Beispielen zu nennen. Von daher wäre es auch vermessen von mir, für marginalisierte Personen, wie die Frauen von San Miguel Tzinacapan, sprechen zu wollen, ein Anspruch, wie er öfter von weißen Feminist_innen aus dem Mittelstand geäußert wurde und wird, aber bereits früh von *women of Color* in den USA und anderswo heftig kritisiert wurde (vgl. Fuchs/Nöbauer/Zuckerhut 2014: 192). Ich bin mir dessen bewusst, dass ich die Erfahrungen, die indigene Frauen in der Sierra Norte de Puebla machen, nicht selbst lebe oder fühle, diese nur bedingt nachvollziehen und deshalb nie vollkommen verstehen kann. Mir ist jedoch auch klar, dass weiße, europäische Menschen dieses hierarchische, rassistische System, in dem wir leben und in dem wir uns bewegen, gewaltvoll erzwungen haben, und dass es folglich unsere Aufgabe ist, dieses System zu hinterfragen und ihm damit seine Selbstverständlichkeit und Kraft zu nehmen. Dies erfordert u.a. besagten ständigen Prozess der Reflexion, des Zuhörens und des Lernens. Der vorliegende Beitrag soll dem entsprechend einen Versuch darstellen, in einem Dialog zwischen akademischen Äußerungen aus dem Globalen Norden und indigen-feministischen Diskursen aus dem Globalen Süden, zum Errichten von *bridges*⁴ im Sinne Cherríe Moragas, Gloria Anzaldúas und Toni Bambara (1981) – eines konstanten Zustands des Verhandeln von *spaces* zwischen Welten (Saavedra/Nymark 2008: 256) – beizutragen und dadurch bestehende hegemoniale Strukturen aufzubrechen (vgl. Moraga/Anzaldúa/Bambara 1981: xxvi, 34, 208; Anzaldúa 1987: 80ff).

⁴ Unter *bridges* verstehen die Autor_innen die Herstellung eines Dialogs. Die errichteten metaphorischen Brücken sollen letzten Endes zur Überwindung bestehender hegemonialer Strukturen beitragen (vgl. Moraga/Anzaldúa/Bambara 1981: xxvi, 34; 208; Anzaldúa 1987: 80ff).

Der Feldeinstieg in Tzinacapan ist durch die Organisation der Unterkunft in einem Haushalt vor Ort durch Zuckerhut, die über langjährige Kontakte nach Tzinacapan verfügt, insofern vergleichsweise einfach, als ich von meiner Gastfamilie und deren Umfeld sehr offen aufgenommen werde. Dennoch wird mir sehr schnell bewusst, dass ich in vielerlei Hinsicht unwissend und ahnungslos bin, ein Eindruck, der mich während der gesamten Zeit vor Ort begleitet, wenngleich ich mit der Zeit einige weitere Kontakte knüpfe, zunehmend mehr Worte auf Nahuat verstehe, einen tieferen Einblick in das Leben einiger Menschen vor Ort bekomme und mir mehr und mehr ihrer Interaktionen untereinander und mit mir, vertraut werden (Feldnotizen 30.04.-18.05. 2019).

Bereits in den ersten Tagen meines Aufenthalts lerne ich Araceli kennen, eine junge Autorin, Organisatorin und Aktivistin. Araceli nimmt mich zu zahlreichen Orten und Ereignissen mit, an und bei denen der Fokus auf dem Austausch, der Bewusstseinsmachung und dem Diskurs indigener Frauen liegt. Ich darf gemeinsam mit ihr im lokalen Radio (Radio Tsinaka) sprechen, an einem Gender-Workshop zum Thema indigener Frauen im politischen Diskurs Mexikos teilnehmen und allgemein viel Zeit mit ihr und anderen Aktivist_innen verbringen. Mein Ansatz besteht vor allem darin, zuzuhören und zu lernen, Empathie zu zeigen und meine eigene Position innerhalb dieser Kontexte immer wieder kritisch zu hinterfragen. Dies zieht sich über den gesamten Prozess der Feldforschung wie auch der Auswertung und Analyse der Daten. Ich versuche, Informationen, *testimonios*, Felddaten eben nicht einfach zu extrahieren, sondern im Dialog mit Araceli, mit der bis heute ein intensiver Austausch besteht, auszuarbeiten, versuche den im dekolonialen Ansatz thematisierten Aspekt des *reporting back* gerecht zu werden, mich rückzuversichern und keine voreiligen Schlüsse zu ziehen, den Progress meiner Arbeit zu kommunizieren, Gedanken, Interpretationen und (vorläufige) Konklusionen zu teilen und zu diskutieren.

Denn ein wichtiges Ziel dekolonialer Forschungen besteht darin, Wissen fort vom Absolutheits- und Universalismusanspruch eines nach wie vor dominanten Fortschritts- und Entwicklungsgedankens, wie er in den Wissenschaften seit der Aufklärung dominiert, hin zu einem Dialog und einem Paradigma der Koexistenz multipler Perspektiven zu verschieben (vgl. Mignolo 2005: 10). Dies erfordert auch eine kritische Auseinandersetzung mit Kolonialität, d.h. der in der Kolonialzeit entstandenen, nach wie vor andauernden Macht- und Herrschaftsverhältnisse zwischen Weltregionen und Bevölkerungsgruppen, wie auch die Anerkennung und Berücksichtigung der Geschichte(n), Perspektiven und Rhetorik marginalisierter bzw. verdrängter Bevölkerungsgruppen (vgl. ebd.). Ein wesentlicher Punkt ist, dass das Gegenüber, auch (oder insbesondere), wenn es sich um marginalisierte Personen handelt, als aktives Subjekt und somit auch seine *agency* anerkannt wird (vgl. Spivak 1988: 310; Narayan 1993: 20; Mignolo 2005: 10). Bezogen auf die Frauen in der Sierra Norte bedeutet das, mit Blick auf den Kolonialitätsaspekt, auch ihre Situiertheit als gleichermaßen *campesinas*, indigen und weiblich in den Blick zu nehmen. Über das Erkennen von Differenzen und die bewusste Auseinandersetzung mit diesen, lassen sich womöglich neue Zugänge und Perspektiven im Sinne dekolonial-feministischer Politik erkennen und umsetzen (vgl. Anzaldúa/Moraga/Bambara 1981: 34; Anzaldúa 1987: 79).

Dekolonial ausgerichtete Feminist_innen, wie die Chicax Gloria Anzaldúa und Cherie Moraga, aber auch indigene Frauen in Mexiko, greifen in ihren Aktionen auf unterschiedlichste Formen kreativen Ausdrucks zurück (vgl. Anzaldúa 1987; Marcos/Waller 2005: 82; Latorre 2008: 177f.; Saavedra/Nymark 2008: 265). Meyer spricht bezogen auf Mexiko von einer Verbindung zwischen Aktivismus und Kunst ab den 1970ern und bezeichnet diese als „artivism“ (Antivilo Peña/ Mayer/ Rosa 2017: 37). *Artivism* trägt dazu bei, Diskriminierung, Unterdrückung und hegemoniale Strukturen zu hinterfragen und soziale Veränderungen anstoßen (vgl. Castro Sánchez 2018: 12ff). Eine weitere Variante Transformationen hervorzurufen ist die, die eigenen Erfahrungen und die eigene Stimme aus dem *vida cotidiana*, dem Alltag heraus, in akademische und andere Diskurse einzuflechten. Saavedra und Nymark (2008: 265) beschreiben, dass dadurch neue pädagogische Zugänge gewonnen werden können, die zur Veränderung und Zurückeroberung von *spaces*, also Räumen (auch im abstrakten Sinne), beitragen können. Kreatives und interdisziplinäres Arbeiten ist somit gleichermaßen ein spiritueller und körperlicher Akt wie auch Ausdruck politischen Aktivismus (vgl. ebd. 257, 265).

Austausch, Bewusstsein und Kunst im Kontext kreativer Räume: Eine Analyse im Dialog mit Araceli Vázquez González

Ein Kunst und Aktivismus fördernder kreativer Raum in San Miguel Tzinacapan, geeignet soziale Veränderungen anzustoßen, ist die Station des lokalen Radio Tsinaka, deren Wände mit bunten *murales* geschmückt sind. Gegründet wurde das Radio 2012 von einer Gruppe junger, indigener Aktivist_innen. Seither strahlt es täglich unterschiedliche Programme aus, in denen Themen wie Feminismus, *machismo*, Frauenrechte und Kunst besprochen werden (vgl. URL 1). Einen anderen Freiraum stellt das Café Alas del Colibrí in Cuetzalan dar, das von vielen jungen Aktivist_innen und Feminist_innen als Treffpunkt für Diskussionen genutzt wird (Feldnotizen 29.04.-18.05.2019). Darüber hinaus bestehen metaphorische Räume in Form von Workshops, die regelmäßig zu unterschiedlichen Themen stattfinden. Kreative Räume kommen aber auch in bildnerischen Darstellungen abseits der oben angesprochenen *murales* im und am Gebäude des Radios zum Ausdruck.

Bereits in der Vorbereitung für den Aufenthalt in Cuetzalan und San Miguel Tzinacapan stoße ich auf zahlreiche Onlinedarstellungen bunter Häuserwände und Graffitis in der Region, wobei diese sehr häufig indigene Frauen zeigen. Der erste Eindruck von allgegenwärtiger bildnerischer Kunst setzt sich fort, als ich jene Wände, aber auch *artesanías* abseits des Bildschirms betrachte und mit zahlreichen jungen Aktivist_innen und Feminist_innen ins Gespräch komme, die darauf hinweisen, dass sie immer wieder auf unterschiedliche Varianten kreativer Ausdrücke zurückgreifen, um ihre Gedanken und Proteste darzustellen und zu kommunizieren.

Si, San Miguel Tzinacapan se ha caracterizado por ser una comunidad llena de colores por la cultura, las tradiciones, donde en los últimos tiempos se ha notado la presencia de las féminas, por emprendedoras, artesanas, artistas, escritoras, radialistas, danzantes, músicos y que con estas acciones se han ganado el respeto y respaldo en la participación política como juezas de paz y regidoras. Donde las familias inspiran a los jóvenes a luchar por sus sueños sin olvidarse de la raíz y de la palabra.

Typisch für den lokalen Aktivismus ist darüber hinaus ein Zusammenwirken indigener Frauen unterschiedlicher Generationen, was auch in feministischen Kontexten deutlich wird. Im Radio Tsinaka werden rege Diskussionen geführt und schließlich ausgestrahlt, damit die gesamte Gemeinschaft sie über die Wände der Radiostation hinaus hören kann. Ein anderer Aspekt sind die Komplementarität und Verbundenheit unterschiedlicher Bereiche indigenen Lebens als Teile eines größeren Ganzen (Feldnotizen 29.04.-18.05.2019). In zahlreichen Interviews und Gesprächen mit indigenen Feminist_innen werden diese Verknüpfungen deutlich, beispielsweise indem Aktivismus in fast allen Situationen in einen direkten Kontext mit unterschiedlichen Aspekten der Natur, des Umweltschutzes, der Ökonomie, der Subsistenzwirtschaft, der „traditionellen“ Medizin, von Identität, Sprache, und schließlich auch häufig mit der Bedeutung und Verantwortung von Folgegenerationen gestellt wird. All diese Bereiche werden als eng zusammenhängend, sich gegenseitig konstruierend und beeinflussend beschrieben (ebd.). Besonders häufig wird die tiefe Verschränkung zwischen feministischem Aktivismus und der Natur betont (ebd.). „*La tierra está prestando vida, la tierra es tu casa*“ (Vázquez González, Interview 02.05.2019), formuliert es Araceli und erwähnt in diesem Zusammenhang auch *amasehual tlaloc* und *tatalocananat* (ebd.):

Amasehual tlaloc y tatalocananat significa la madre tierra y el padre tierra. La cultura nahua hablaba sobre el cuidado de la tierra que incluso se está olvidando porque no nos acordamos que se hacen ciertos ritos – cuando vas a un río tienes que hablarle al río, que vas a divertirte un rato a estar en la naturaleza, que no le vas a maltratar y también le pides que no te quite a nadie porque también sabemos que dentro de los ríos puede haber accidentes y que puede llevarse a alguien. Y todo eso ya no se hace.

In der Literatur tauchen zwei Aspekte auf, die in einen direkten Zusammenhang mit dem Konzept *madre tierra* und *padre tierra* gestellt werden können. Zwar lassen sich konkrete vorkoloniale Genderverhältnisse nur schwer rekonstruieren, nichtsdestotrotz wird in verschiedenen Texten, wie oben erwähnt, immer wieder auf die Komplementarität, Fluizität und den Parallelismus in den Geschlechterbeziehungen mesoamerikanischen Gesellschaften vor der *conquista* hingewiesen (vgl. Kellogg 1997: 24f.; Klein 2001; Kellogg 2005). Dualismen, wie Mann-Frau, in präkolonialen Geschlechterbeziehungen Mesoamerikas sind darüber hinaus nicht statisch, sondern können je nach Kontext variieren, sich verändern oder sich vereinen, was sich insbesondere bezogen auf Gottheiten nachvollziehen lässt (vgl. León-Portilla 1999: 133f.). Dabei zeichnet sich eine Koexistenz zwischen indigenen Elementen und jenen durch den Kolonialismus in die Region getragenen

ab (vgl. u.a. Anzaldúa 1987; Kellogg 1997; dies. 2005; Lugones 2007; Zuckerhut 2016). Daher besteht die Kenntnis über *madre tierra* und *padre tierra* zwar weiterhin, jedoch halten sich nicht alle Menschen an die damit verbundenen „Verhaltensregeln“.

Die Verbundenheit unterschiedlicher Bereiche wird darüber hinaus in Beiträgen dekolonialer Forschung mit Fokus auf indigenes Wissen thematisiert. Hier werden die Schnittpunkte unterschiedlicher Achsen als Teile eines größeren Ganzen sichtbar. Zuckerhut (2016: 85) beispielsweise beschreibt das Verständnis von *personhood* innerhalb der indigenen Bevölkerung Cuetzalans als eine „Zusammensetzung aus verschiedenen Komponenten – Körper und Seeleneinheiten –, die in unterschiedlicher Weise miteinander verbunden sind“ und sich stetig verändern (können). Diese Verbindungen bestehen durch die Beziehungen des Menschen mit „anderen Menschen (lebendigen wie toten), mit Tieren, Pflanzen und spirituellen Wesen“ (ebd.: 87). Zuckerhut beschreibt die Nahua-Person selbst schließlich als eine Art Schnittpunkt, in dem unterschiedliche Achsen der Beziehung zwischen einem Individuum und seiner Umwelt und Gesellschaft zusammentreffen (vgl. ebd.: 87).⁵ Mit Blick auf ihre eigene Situation als Chicana bezeichnet Anzaldúa (vgl. 1987: 30) die Verschränkung unterschiedlicher Bereiche, der „neuen“ und „alten“ Welt, von Religion und Kultur, Kolonisierenden und Kolonisierten als elementaren Teil ihrer (Chicana-) Identität, während Marcos (vgl. Marcos/Waller 2005: 86) argumentiert, dass die Welten indigener Frauen „permanently [...] reconfigured, resignified and re-created“ werden. In den genannten Beispielen wird deutlich, dass aus Bestehendem kontinuierlich Neues entsteht und ausgehandelt wird. Im Falle der Nahua ist alles mit allem verbunden, wie auch Araceli hervorhebt:

Quiero comentar los textos [de Zuckerhut, Anzaldúa, Marcos y Waller] que se mencionan no se equivocan. Todo está conectado. Los macehuales cuidamos de la tierra porque nos da de comer. No solo quelites, hongos, frutales. También las semillas de las frutas como el zapote negro se aprovechan para hacer collares, pulseras, aretes etc. Hay algunos árboles como el jonote, tienen el tallo lleno de fibra y esa fibra que son hilos naturales se ocupan para hacer canasteros, portabebés, maceteros etc. Y estos productos generan un ingreso para la familia. Los macehuales vivimos en armonía con la naturaleza, sin embargo en la comunidades indígenas se ha adoptado esta manera ladinizada de tirar nuestros desperdicios al agua, a los mantos acuíferos y llenar nuestros cuerpos de refrescos y comida chatarra y el único beneficio ha sido contaminar la tierra y nuestro cuerpo.

Ein bewusster Umgang mit der Natur, die Wiederherstellung vernachlässigter oder gar verloren gegangener „traditioneller“ Arten des Anbaus, Autosuffizienz und Autokonsum, der Schutz von Wasser und die Reduzierung von Plastik werden als Teil einer politischen Agenda in einen direk-

⁵ Zuckerhut präzisiert die Schnittstelle der Nahua *personhood*, Bezug nehmend auf Mader, als „en el cual convergen procesos cognitivos, concepciones ontológicas y el mundo concreto de los individuos, por lo cual es una clave para la comprensión del pensamiento y la acción. La concepción de la persona articula distintas facetas de la relación del individuo y la sociedad“ (Mader 1999: 435, zit. nach Zuckerhut 2016: 87).

ten Zusammenhang mit, vom Differenzgedanken ausgehenden Genderperspektiven und Interkulturalität gestellt (Feldnotizen 06.05.2019). Dies geschieht beispielsweise in einem Gender-Workshop für und mit indigenen Frauen, an dem Araceli und ich teilnehmen. Weiterhin wird eine zentrale Positionierung der_des_ Indigenen gefordert, von der aus ein Dialog mit „Anderen“, nicht indigenen Menschen, geführt werden soll.

Debemos analizar la manera en cómo nos estamos construyendo como seres vivientes del planeta. Ser indígena también nos abre muchos espacios de desarrollo. Desde hace muchos años las mujeres han tomado un papel muy importante dentro de las comunidades indígenas, es cierto que no había espacios de desarrollo, sin embargo, eran parteras, curanderas, rezanderas y tenían un vasto conocimiento en las plantas medicinales, conocían las enfermedades de la mujer. En la actualidad se van generando espacios de desarrollo, pocos, pero hay, pero no tenemos el conocimiento de plantas medicinales y con la idea que nos han metido nuestros abuelos del ser mejores que ellos; que la tierra es para pobres, nos hemos aventurado a las ciudades a estudiar, a querer ser licenciados, abogados y de esta manera ganarnos el respeto en la comunidad. Sin darnos cuenta que se come y se piensa distinto, que cuando una mujer indígena se va a la ciudad, pierde su forma de vestir, su cultura, su lengua y su identidad.

Desarrollo, also Fortschritt oder Entwicklung, wird hier mit dem Aspekt der Bewusstseins-schaffung in Verbindung gesetzt. Um diesen Prozess der Bewusstseins-schaffung genauer betrachten zu können, ist es zunächst relevant, auf die strukturellen und anderen Formen von Gewalt hinzuweisen, denen besonders indigene Frauen häufig ausgesetzt sind. Beispielsweise verwalten Männer in manchen Haushalten die häufig ohnehin knappen finanziellen Mittel, wohingegen Frauen in vielen Fällen das Recht auf ökonomische Mittel und die Verfügung darüber abgesprochen wird (Feldnotizen 29.04.-18.05.2019). Hinzu kommt die allgegenwärtige psychische und physische Gewalt, die häufig bis ins Kindesalter zurück reicht und sowohl innerhalb der eigenen Familie als auch im weiteren Kreis der Gemeinschaft auftritt. Jegliche Arten von Gewalt in der Region lassen sich mit der stetigen Aushandlung von Machtverhältnissen begründen, wobei diese Aushandlungen materielle Aspekte ebenso einschließen wie solche „spiritueller Natur, eng verbunden mit Weltbild und Konzeptionen der Beziehungen der Menschen untereinander sowie zur über_natürlichen Um_welt und dem Kosmos“ (Zuckerhut 2016: 83). Und wenngleich Gewalt in Gesprächen immer wieder mit der Vormachtstellung von Männern in der Gemeinschaft in Verbindung gebracht wird, finden indigene Frauen, nicht zuletzt durch den Austausch untereinander und durch die (Zusammen-)Arbeit mit lokalen Kooperationen, internationalen NRO's, Workshops und letztlich auch durch kreative Projekte, Wege und Möglichkeiten des Widerstandes (Feldnotizen 29.04.-18.05.2019).

Es cierto, todas las mujeres de aquí en nuestra comunidad tenemos la violencia física y la violencia psicológica en común. La idea es ¿cómo cambiar estas paradigmas, estas brechas muy grandes que existen entre el hombre y la mujer? Es importante recalcar porque hay que cambiarlo – ¿cómo lo hacemos? Podríamos empezar que hombres y mujeres reconozcamos nuestra propia violencia.

Viele indigene Frauen unterschiedlichen Alters in Cuetzalan und Tzinacapan beschreiben, dass besonders der Austausch untereinander maßgeblich zu diesem Prozess des Bewusstwerdens beiträgt. Häufig stärken sich Frauen in solchen Zusammenschlüssen zunächst gegenseitig, wodurch das Konzept der *sororidad*, der Schwesternschaft wirksam wird. Es wird zwar angemerkt, dass auch Frauen innerhalb dieser Zusammenkünfte (wie in jedem Bereich menschlicher Interaktion) Konflikte miteinander austragen, sich kritisieren, diskriminieren, die Gesamtwirkung jedoch wird als positiv und unterstützend beschrieben (Feldnotizen 29.04.-18.05.2019).

Si, hay que hacer conversatorios, con mujeres y también con hombres para platicar, sanar y saber que es lo que pasa por la mente y corazón de los varones. Sanar es importante porque a veces toda esa tristeza y miedo que traemos se los transmitimos a nuestros hijos y ellos crecen con esa misma idea de que vivir con violencia es normal. Entonces, ¿cómo cambiamos esas ideas que traemos desde el nacimiento? Conociendo nuestras violencias y cambiarlas. La pregunta es ¿cómo podemos ir educando a nuestros hijos o a las nuevas generaciones de otra manera? Lo importante es cómo hacemos conciencia. Por ejemplo, cuando uno sale a la ciudad – es lo que me pasó personalmente, sales por primera vez, te alejas de lo tuyo y te das cuenta de las cosas que son buenas y cuáles no, cómo algunas tradiciones o costumbres donde a la mujeres se le carga el trabajo doméstico. También hay que analizar porque la gente adulta se va con la idea que lo que hay en la ciudad la mejor opción sin apreciar lo que tienen a su alrededor. A mí, cómo persona, salir a conocer el mundo me ha ayudado a mirar mi comunidad con más amor y a apreciar todo lo que se da. He conocido y he traído gente de las grandes ciudades ha maravillarse de mi mundo, Tzinacapan, a conocer las cascadas, las cuevas y las especies endémicas de este lugar. La ciudad me abrió la mente y el arte así como el teatro me ayudaron bastante.

Auf diesen letzten Punkt möchte ich etwas genauer eingehen. Araceli hält fest, dass ein Perspektivenwechsel und schließlich auch Kunst und Theater ihr beim Prozess der Bewusstwerdung geholfen haben. Die Auseinandersetzung mit Kunst als bewusstseinserschärfendes Werkzeug ist auch in unterschiedlichen anderen feministischen Ansätzen zentral, wie beispielsweise im feministisch-antirassistischem Theater wie es von Cuero-Montenegro (2017) aus Bogotá beschrieben wird, oder feministischer (Straßen-)Kunst (vgl. Castro Sánchez 2018). Dadurch soll marginalisierten Personen ein Raum für ihre Perspektiven gegeben werden. Besonders jedoch soll das Zusammenspiel zwischen Darsteller_innen und Publikum zu einer kritischen Reflexion und Auseinandersetzung von (den eigenen und) oppressiven Erfahrungen anderer anregen.

Creo que es muy importante buscar alternativas en las comunidades para la creación artística, ya sea literaria, música, baile para las mujeres, para salir de su zona de confort y también para expandir la conciencia. Yo por ejemplo, empecé hacer teatro aquí en la escuela y empezamos a salir a distintas estancias artísticas dentro del programa estancias artísticas de Laboratorio Escénico A.C, y poco a poco me interesó más el arte, en el teatro. Hace mucho tiempo que luchamos

como mujeres indígenas y también como comunidades indígenas para tener participación, decir lo que no está bien en la política y lo hacemos a través del teatro. Los espacios creativos sirven para mantener sueños y conocimientos comunitarios. Es también la dimensión que nos permite imaginar cosas que no existen y convertirlas en realidad, por lo tanto los espacios creativos son el semillero de la transformación de nuestros pueblos y comunidades para enraizar y dispersarse en el mundo.

Araceli selbst ist in unterschiedlichen *espacios creativos* involviert, als Mitarbeiterin, Koordinatorin und nicht zuletzt auch als Gründerin. So ist sie beispielsweise lange Zeit im lokalen Radio Tsinaka tätig, das unterschiedliche Bereiche des Aktivismus miteinander verbindet und wenn nicht ausdrücklich als *espacio creativo*, dann doch zumindest als Raum betrachtet werden kann, in dem kreative Ausdrücke umgesetzt und mit ihnen einhergehend kritische Diskurse geführt werden.

No sé si sería un espacio creativo pero sí, como un espacio donde se les permite a los chicos, las chicas y las mujeres a levantar la voz, decir algo con respecto al feminismo. Dirigía un programa que se llamaba mujeres al aire. En ese espacio las mujeres podíamos hablar acerca del machismo, sobre los derechos de la mujer y también sobre mujeres artistas. Se siente bonito encontrarse con todos los jóvenes que participan aquí en la radio, de tener grupos de chicos que quieren expresar el arte de una manera.

Bleibenden Eindruck der Art der Zusammenarbeit im Radio Tsinaka hinterlässt bei mir der allgegenwärtige rege Diskurs, der zwischen den Mitarbeiter_innen, Besucher_innen und den Zuhörer_innen gefordert und gefördert wird. Die Radiostation wird darüber hinaus zum Sprachrohr dieser Diskurse, die regelmäßig über die bunten Wände hinaus ausgestrahlt und dadurch der breiteren Gemeinschaft zugänglich gemacht werden. Dabei wird immer wieder auf Kunst zurückgegriffen, sie wird in unterschiedlichen Facetten diskutiert, vorgestellt und unterstützt. Wenngleich die Grenze zwischen eindeutig als solche bezeichneten *espacios creativos* und Räumen, in denen zumindest ein Stückweit auf künstlerische Ausdrücke zurückgegriffen wird, verschwimmt, vermittelt die visuelle Gestaltung der Radiostation durchaus Elemente jenes dort stattfindenden Austauschs. Viele Wände sind bemalt und zeigen u.a. indigene Schönheitssymbole, ein Mikrophon, bestehend aus einem Maiskolben und die Ansicht einer Weltkarte mit Lateinamerika im Zentrum, aus der ein Baby entspringt. Radio Tsinaka ist jedoch nicht die einzige Institution kreativer Dialogräume in der Region und auch nicht Aracelis einziges Projekt:

Tenemos un espacio creativo que antes se llamaba Ameyal Papalot que significa manantial de mariposas de la Compañía Intercultural de Artes Escénicas (CIARTES). Empecé hacer teatro e hicimos una obra que se llamó “solo venimos a soñar”. Utilizamos elementos de la comunidad, lo que retratamos en este montaje de cómo los caciques se aprovechaban de la gente indígena. Es importante que la gente de la comunidad podamos levantar la voz. Porque hasta el momento a pesar de los años nos seguimos sintiendo discriminados. En el año 2011 más o menos fue cuando

empecé a asistir en talleres de escritura con el maestro Roberto Peredo, ahí descubrí la importancia de escribir sobre mi cultura, la cultura de la comunidad de aquí de Tzinacapan, a mirar un poco la medicina tradicional y las maneras que jugaban los niños – y que también como en el mundo hay más niños, niñas y señores con nuestras mismas historias. Después escribí el libro de Encuentro de Historias y Sonidos de Tzinacapan y el Mundo. Precisamente porque estoy completamente segura de que nuestras historias viajan al otro lado del mundo, seguramente vamos a tener coincidencias. En este libro se encuentra uno de los cuentos que me gusta mucho que se llama el Big Bang – muchas veces nos cuestionamos pensando en español, pero muy poco ponemos nuestra atención en Nahuat, como se originó, porque es así, ¿cómo nuestros abuelos decían bing bang en nahuat? Ahorita el espacio creativo AmeyalPapalot se llama Colectivo Tokatsin. Se fundó hace 10 años más o menos y representa un espacio donde se vincula el arte con el desarrollo comunitario. Arte-ciencia-comunidad y conciencia planetaria. Nos interesa el desarrollo de los jóvenes. Cómo los jóvenes se expresan, que piensan. Hay mucho talento. Pero volvemos a lo mismo, no nos toman en cuenta los jóvenes y entonces por eso no queremos participar. Además no hay dinero. La falta de financiamiento a los proyectos hace que el grupo se disuelva por otro lado cuando empiezan a tener familia se hace más difícil. Parece que se les dificulta seguir en el grupo porque necesitas trabajar. Se van a las ciudades a trabajar, dejando los sueños atrás, lo que buscan es plata para mantener a la familia y con los roles de género con el que hemos crecido, responsabiliza el hombre de traer dinero, entonces las mujeres también podemos hacernos cargo de nuestros gastos si queremos ser mujeres autónomas.

Demnach können *espacios creativos* als Stütze, Bezugspunkt und gleichzeitig als Orte für Diskussionen und des Rückzugs betrachtet werden, besonders für jüngere Menschen. Hier wird die Wichtigkeit feministischer und aktivistischer Personen, Zusammenschlüsse, Organisationen, Projekte und Workshops an vielen Stellen und Generationen übergreifend sichtbar. Die letztendlich im Rahmen der *espacios creativos* entstehenden Werke können aufgrund der zentralen Bedeutung der Bewusstseins-schaffung nahezu als sekundär zum Prozess ihrer Entstehung und der damit einhergehenden Diskurse betrachtet werden, dürfen aber nicht aus der Analyse ausgeschlossen werden, denn sie verkörpern jene mit ihrer Entstehung einhergehende Inhalte. Jegliche Betrachter_innen stellen den Faktor des Publikums dar, der in unterschiedlichen Beispielen feministischer Kunst als Werkzeug für Bewusstseins-schaffung als maßgeblich bezeichnet wird (vgl. Cuero-Montenegro 2017: 54; Castro Sánchez 2018: 24). Kunst wird demnach zum Werkzeug und die entstehenden Arbeiten können als Sichtbarmachen indigener und marginalisierter Stimmen, Themen, Widerstände und Aktivismus betrachtet werden (vgl. ebd.). Das Publikum, also Betrachter_innen, Zuhörer_innen, Tourist_innen, aber auch gleichermaßen Teilnehmer_innen an Workshops etc. stellt bzw. stellen dabei die reziproke Gegenseite dar, derer es notwendigerweise für den Prozess der Bewusstseins-schaffung bedarf. Darüber hinaus ist es in diesem Kontext notwendig, die Reichweite visueller Repräsentationen zu bedenken.

Pues sí, el arte es el arte, puede ser un montaje escénico, música, poesía, canto, cualquier forma de manifestación artística. Si hay una o dos personas entre cien que se han conmovido al ver la obra, se puede decir que se hizo bien el trabajo, atender los problemas que ocasiona el divisionismo es importante y el arte puede ayudar con eso. El impacto que tiene sobre todo por la sensibilización es muy importante. La sensibilización también está en conexión con la participación política, sobre todo de las mujeres, que se responsabilicen de su momento histórico y que conozcan sus derechos. Entonces creo que es muy importante crear espacios para las mujeres, para los jóvenes, pero sobre todo para los niños. Un espacio donde se pueda expresar a través de las artes: teatro, pintura, música, literatura y aprender a amar la tierra, aprender a sembrar, cuidar el agua, pero sobre todo aprender a amarnos entre nosotros.

Abschließend möchte ich auf die Reichweite dieser kreativen Ausdrucksformen eingehen, die gewissermaßen die Diskurse, Bewusstseinsbildung in *espacios creativos* und (feministischen) Aktivismus junger indigener Menschen mit sich tragen. Überleitend möchte ich eine letzte Frage stellen: sollte es mehr Kunst im öffentlichen Raum in Cuetzalan und Tzinacapan gehen? *SI, necesitamos más arte en espacios públicos*, ist die klare und deutliche Antwort.

Abschließende Zusammenfassung und reflektierende Konklusion

Hemos intercambiado nuestros conocimientos y la manera en que se percibe la vida. Grandes tesis han salido de biólogos, arqueólogos, sociólogos, antropólogos y que no solo se llevan a dar a conocer nuestro universo si no que nos regresan nuestro conocimiento en tinta.

Um die Forschungsfrage, „Inwiefern wird Kunst von indigenen Feminist_innen in der Sierra Norte als Mittel zum Schaffen von Dialogräumen für ihren Aktivismus eingesetzt und welche Rolle spielt Bewusstseinswerdung dabei?“ zu beantworten, wurde zunächst in der Herleitung zur Diskussion versucht, die Situation, wie sie sich für viele indigene Frauen in der Region darstellt, zu skizzieren. Selbstverständlich handelt es sich um eine heterogene Gruppe, innerhalb derer individuelle (Lebens-) Situationen variieren (können). Nichtsdestotrotz jedoch existieren Strukturen, die sich negativ, wenn nicht gar gewaltvoll auf indigene Frauen auswirken (können). Hier spielen Strukturen von Macht und Autorität eine maßgebliche Rolle, wobei Komponenten unterschiedlicher Bereiche, wie spirituelle, ökonomische, soziale, politische und patriarchale Faktoren ineinandergreifen (vgl. Zuckerhut 2016: 366). Ein Erkennen dieser Strukturen im persönlichen Umfeld erfolgt häufig im Kontext des Austauschs mit anderen Frauen (vielfach in *espacios creativos*) als ersten, wenngleich schmerzhaften Schritt hin zu einem befreiende Transformation anstrebenden Aktivismus (Feldnotizen 29.04.-18.05.2019). Ich hoffe, es wurde deutlich, dass Kunst im Umfeld indigener Feminist_innen in der Sierra Norte de Puebla unbedingt in der Verschränkung und Überschneidung unterschiedlicher Bereiche betrachtet werden muss. Mensch ist gewissermaßen ständig von Kunst umgeben; sie blickt einem von Häuserwänden und auf Märkten entgegen und ist in die

„traditionelle“ Kleidung vieler indigener Frauen eingestickt. Kunst ist demnach gleichzeitig ein Mittel zur Erwirtschaftung der Lebensgrundlage vieler *artesanos* (Kunsthändler_innen), ein Werkzeug zum Einbringen der eigenen Stimme für Marginalisierte und schließlich Ausdruck von Aktivismus und Widerstand und kann dadurch als zentrales Schlüsselement für Frauen in der Region betrachtet werden. An dieser Stelle möchte ich noch einmal Aracelis eingangs vergestellten Kommentar aufgreifen: *El objetivo de este escrito, es para mirar que necesitamos espacios de reflexión sobre la importancia de las expresiones artísticas como manera de resiliencia* (Vázquez González, persönliches Gespräch, 01.06.2020).

Kunst ist allgegenwärtig und in unterschiedlichen Bereichen indigenen Lebens in der Sierra Norte de Puebla verankert. Gleichzeitig wird sie jedoch im Kontext von Dialogräumen und *espacios creativos* (die auf unterschiedliche Art als solche interpretiert werden können) bewusst aufgegriffen und als methodologisches Werkzeug zum Ausdruck der eigenen Erfahrungen, der eigenen Identität und schließlich als Stimme des Widerstands angewandt. Dabei ist es wichtig, auf den Prozess des Bewusstseinserschaffens hinzuweisen, wie er auch in der Literatur eingehend thematisiert wird und als Schlüsselaspekt innerhalb dieser Dialogräume betrachtet werden kann (vgl. Curo-Montenegro 2017; Castro-Sanchez 2018). Araceli betont außerdem, dass indigene Frauen in ihrer marginalisierten Position häufig kreative Ausdrucksweisen aufgreifen (müssen), um ihre Stimme einbringen zu können. Die Arbeit innerhalb dieser Räume ist demnach in vielen Fällen der einzige Weg, die eigene Stimme zu erheben. Dieser Aspekt geht auch aus unterschiedlichen Beiträgen dekolonial-feministischer Forschung hervor. Castro Sánchez (2018: 26) argumentiert in dieser Hinsicht: „las artes feministas que pintan, esculpen, fotografian o transforman ese cuerpo sujeto de las mujeres, pueden ser comprendidas como acciones políticas estéticas. Dichas acciones son parte de las diversas estrategias críticas que hacen de las artes feministas espacios políticos.“

Feministisches Kunstschaffen kann demnach als das Schaffen politischer *espacios* betrachtet werden. Darüber hinaus geht der bewusstseinserschaffende Austausch innerhalb dieser Räume in der Sierra Norte de Puebla schließlich mit Repräsentationen indigener Elemente im öffentlichen Raum einher. Diese Repräsentationen bringen den Aspekt des Publikums in den Fokus, als das Betrachter_innen, Zuhörer_innen, Teilnehmer_innen an Workshops etc., nicht zuletzt aber auch Tourist_innen, betrachtet werden können. Dieses Publikum stellt schließlich die für den Diskurs notwendige reziproke Gegenseite dar, die das Dargestellte, Gehörte, Gemalte, Gesehene, aufnimmt und dadurch bestenfalls auf die eine oder andere Art in den Diskurs eintaucht und die dargestellten Stimmen häufig auch nicht nur innerhalb der Gemeinschaft, sondern weit darüber hinaus verbreitet.

Abschließend möchte ich nun noch einmal kritisch auf meine eigene Rolle innerhalb dieser Forschung eingehen. Saavedra und Nymark argumentieren, es sei notwendig, Allianzen zwischen dem „wir“ und „dem_der_Anderen“ zu herzustellen (vgl. Saavedra/Nymark 2008: 268f.). Dies sei

durch das Schaffen und Ermöglichen von Räumen möglich, in denen ein kritisches Auseinandersetzen mit der Thematik und vor allem aber Dialoge stattfinden sollen zwischen und innerhalb von Subjektivitäten und indigenen Realitäten (vgl. ebd.). Durch diese Zusammenarbeit sei es möglich, neue Brücken zu bilden, durch die Grenzen gelockert und neue Räume für neue Möglichkeiten (dekolonialer und somit befreiender) Forschung geschaffen werden können (vgl. ebd. 269f.). Spivak (1988: 310) plädiert dafür, marginalisierte Frauen nicht zu Forschungsobjekten zu machen, sondern ihre Stimmen als die aktiver Subjekte für sich selbst sprechen zu lassen. Narayan (1993: 19f.) betont, dass die Qualität der Beziehungen mit Subjekten der Forschung weitaus wichtiger sei als die Frage, ob der/die Forschende *native* oder nicht *native* sei. Im Kontext meiner Forschung mit Fokus indigener, feministischer Diskurse in der Sierra Norte de Puebla und der Tatsache, dass ich nicht Teil dieser Gemeinschaft bin, muss an dieser Stelle klar angemerkt werden, dass ich in dieser Hinsicht für indigene Frauen „die_das_Andere“ verkörpere. Mir ist bewusst, dass ich im Kontext der Sierra Norte de Puebla in vielerlei Hinsicht unwissend bin. Während meiner Zeit vor Ort bestand mein Vorgehen wie erwähnt darin, in erster Linie zuzuhören und zu lernen. Diesen Ansatz habe ich seitdem beibehalten und verfolgt, im Bewusstsein, dass ich mich in einem langen, stetigen Prozess befinde. Dieser Artikel ist gewissermaßen als paralleles Produkt zu meiner Masterarbeit während des letzten Jahres im Kontext einer intensiven Zusammenarbeit mit Feminist_innen aus San Miguel Tzinacapan und Cuetzalan, vor allem jedoch mit Araceli Vázquez González, entstanden. Die vorliegende Arbeit soll demnach bestenfalls einen (selbstkritischen) Versuch darstellen, einen Dialograum zu schaffen, in dem nicht nur Araceli's Stimme, sondern die gemeinsam erarbeitete kritische Auseinandersetzung mit indigenem Aktivismus durch Kunst in akademische Diskurse des „globalen Nordens“ getragen werden soll. Gleichzeitig kann dieser Beitrag als performativer Versuch betrachtet werden, die Methodologie von bewussteinsschaffenden Prozessen durch Kunst in jenen akademischen Diskurs zu übertragen. Ich hoffe, dass ich letzten Endes den ein oder anderen Stein zum Bau einer dekolonialen „Brücke“ (im Sinne Cherie Moragas, Gloria Anzaldúa und Toni Bambara 1981, siehe Fußnote 4) beitragen konnte, und dass dies erst der Anfang, nicht das Ende, eines langen Dialoges ist.

Bibliografie

- Antivilo Peña, Julia, Mónica Mayer and María Laura Rosa. 2017. Feminist Art and “Artivism” in Latin America. A Dialogue in Three Voices. In: Inc Armand Hammer Museum of Art and Cultural Center (coord.). *Radical Women: Latin American Art, 1960-1985*. New York: DelMonico Books, pp. 37-41.
- Anzaldúa, Gloria E. 1987. *Borderlands: The New Mestiza /La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Castro Sánchez, Ana María. 2018. El Lugar del Arte en las Acciones Políticas Feministas. En: *Configurações* 22: 11-30.
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. In: *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-1299.

- Cuero-Montenegro, Astrid Y. 2017. El Teatro como Intervención Feminista Antirracista. Reflexiones en torno a las Obras de Teatro Raíz de Ébano y Flores Amarillas. En: Revista *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos XV (2)*: 48-59.
- Dulfano, Isabel. 2015. *Indigenous Feminist Narratives I/We: Wo(men) of An(Other) Way*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Espinosa Damían, Gisela. 2009. Movimientos de mujeres indígenas y populares en México. Encuentros y desencuentros con la izquierda y el feminismo. En: *El Laberinto (29)*: 9-28.
- Fuchs, Brigitte, Herta Nöbauer und Patricia Zuckerhut. 2014. Universalismus, Differenz und Intersektionalität. *Feminismus, Genderforschung und Kulturanthropologie*. In: Wernhart, Karl R. und Werner Zips (Hg.). *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. Wien: Promedia, pp. 181-203.
- Greathouse-Amador, Louisa M. 2005. Tourism and Policy in Preserving Minority Languages and Culture: the Cuetzalan Experience. In: *The Review of Policy Re-search*. Policy Studies Organization. <http://www.ipsonet.org/> (28.12.2011)
- Kellogg, Susan. 1997. From Parallel and Equivalent to Separate But Unequal: Tenochca Mexica Women, 1500–1700. In: Schroeder, Susan, Stephanie Wood, and Robert Haskett (eds.). *Indian Women of Early Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 123-143.
- Kellogg, Susan. 2005. *Weaving the Past: A History of Latin America's Indigenous Women from the Prehispanic Period to the Present*. New York: Oxford University Press.
- Klein, Cecelia. 2001. None of the Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology. In: Klein, Cecelia F. *Gender in Pre-Hispanic America*. Washington, D.C. pp. 183-253 (www.doaks.org/etexts.html [7.5.2003])
- Latorre, Guisela. 2008. *Walls of Empowerment Chicana/o Indigenist Murals of California*. Austin: University of Texas Press.
- León-Portilla, Miguel. 1999. Ometeotl, el Supremo Dios Dual, y Tezcatlipoca “Dios Principal.”. En: *Estudios de Cultura Náhuatl 30*: 133-152.
- Lugones, Maria. 2007. Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. In: *Hypatia 22 (1)*: 186-209.
- Marcos, Sylvia and Marguerite R. Waller. 2005. *Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mendoza, Breny. 2016. Coloniality of Gender and Power: From Postcoloniality to Decoloniality. In: Disch, Lisa and Mary Hawkesworth (eds.). *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-24. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.6 (29.03.2019).
- Mignolo, Walter D. 2005. *The Idea of Latin America*. Padstow, Cornwall. Padstow, Cornwall: Blackwell Publishing Ltd.
- Moraga, Cherríe, Gloria Anzaldúa and Toni C. Bambara. 1981. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, Mass: Persephone Press.
- Narayan, Kirin. 1993. How Native Is a “Native” Anthropologist? In: *American Anthropologist 95 (3)*: 671-686.

- Purkharthofer, Petra. 2013. 40 Jahre feministische Bewegungen in Mexiko. In: Burchardt, Hans-Jürgen, Öhlschläger, Rainer, and Tuidler, Elisabeth (eds.). *Frauen (und) Macht in Lateinamerika*. Baden-Baden: Nomos. pp. 115-128.
- Quijano, Anibal. 2000. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. In: *Journal of World-systems Research*, vi (2) (Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I): 342-386.
- Quijano, Anibal and Michael Ennis. 2001. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. In: *Nepantla: Views from South* 1 (3): 533-580.
- Saavedra, Cinthya M. and Ellen D. Nymark. 2008. Borderland – Mestizaje Feminism: The New Tribalism. In: Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln, and Linda Tuhiwai Smith (eds.). *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Los Angeles: Sage, pp. 155-276.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2012 [1999]. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Dunedin: Otago University Press .
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Gary V. Nelson and Lawrence Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture Urbana*: University of Illinois, pp. 271-313.
- Zapata Galindo, Martha Isabel. 2013. Intersektionalität und Gender Studies in Lateinamerika. In: *QJB – Querelles. Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung* 16. <http://www.querelles.de/index.php/qjb/article/view/7/9> (10.07.2020).
- Zuckerhut, Patricia. 2008. "Die Frauen haben Rechte, sie haben Besitz". Enteignung und Wieder-)Aneignung in einer Nahua-Gemeinde Mexikos. In: Bidewell-Steiner, Marlen und Wagner, Ursula (eds.). *Freiheit und Geschlecht. Offene Beziehungen, Prekäre Verhältnisse. Gendered Subjects. Band 4*. Innsbruck, Wien, Bozen: Studienverlag. pp. 139-155.
- Zuckerhut, Patricia. 2016. *Autorität und Macht in Nahua-Haushalten: Indigene Strukturen in Mexiko zwischen lokaler Politik, globaler Wirtschaft und Kosmos*. Bielefeld: transcript.

Sonstige Quellen

- EZLN. 1996. Cuarta Declaración de la Selva.
<http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/7CRumbo/1996CDL.html> (28. 9.2019).
- Feldnotizen San Miguel Tzinacapan. 19. April bis 20. Mai 2019.
- Interview mit Araceli Vázquez González 02.05.2019, im Nebenraum des Radio Tsinaka in San Miguel Tzinacapan.
- Local Futures. 2021. Rufina Villa Hernandez: strengthening the local economy and resisting corporate power in Mexico [Video]. Youtube.
<https://www.youtube.com/watch?v=HoXTinpyR-M&t=8s> (16.7.2021).
- Persönliches Gespräch mit Araceli Vázquez González 01.06.202 [Videoanruf] in Montreal/ San Miguel Tzinacapan.
- Persönliches Gespräch mit Araceli Vázquez González 10.01.2021 [Videoanruf] in Montreal/ San Miguel Tzinacapan.

Secretaría de Turismo. 2014. Cuetzalan del Progreso, Puebla.

<http://www.sectur.gob.mx/gobmx/pueblos-magicos/cuetzalan-del-progreso-puebla/>
(16.07.2021).

URL 1: <https://www.radiotsinaka.org/> (28.9.2019).

Juan Martín González

Homosexualidad y diversidad sexual en San Miguel Tzinacapan. Perspectivas, experiencias y relaciones. De las voces de otros al propio escritorio

Introducción. De cómo llegué a San Miguel Tzinacapan y me integré con sus gentes

La historia que ahora empiezo a escribir refleja mis historias, mis vivencias y mis percepciones acerca de las historias, vivencias y percepciones de otros.¹ Este no es más que un relato propio desde la posición etnográfica contando los mundos y cotidianidades de otros. El presente relato refleja la mirada de otros desde mi propia mirada; una producción tal vez muy ficticia para el estricto mundo académico del que hago parte; un texto que desbalancea los parámetros de la ficción y la realidad; una narración que recrea, pero, a la misma vez, desafía la relación intrínseca entre la etnología como ciencia y la novela como estilo literario.

Hace poco más de tres meses esperaba con ansias y contaba los días para mi viaje a México. Estaba viajando al otro lado del Océano Atlántico como parte de un grupo de antropólogos de la Universidad de Viena, que iba a hacer una corta estancia en un pueblo indígena nahua en las montañas de la Sierra Norte del estado de Puebla, específicamente en la pequeña población de San Miguel Tzinacapan. Nuestro fin era introducirnos en la labor y la práctica de le etnógrafo. Para tal fin, y siguiendo la intención de una *descripción densa* (cf. Geertz 1983), en los siguientes párrafos trato de introducir a los lectores en el contexto san miguelense y de mi llegada a esta población, de cómo me integré con sus gentes, de cómo evolucionó mi tema de investigación y así la necesidad de una metodología anticolonial.

Al dirigirme a la población en donde iba a pasar las siguientes tres semanas, el camino mostraba su verdor natural y su tranquilidad aparente. Sin embargo, esa tranquilidad se quedaba en la admiración del paisaje, pues sus gentes demostraban lo contrario. En San Miguel Tzinacapan me esperaban días de bastante agitación y constante interacción con sus pobladores, más allá de sus fiestas de bautizo, de quince años, matrimonios, y también, de los ruidosos campanazos de su iglesia y cohetes de pólvora que explotaban en las horas menos inesperadas del transcurrir del día.

Patricia, mi profesora en Viena, me introdujo a mi nueva familia sanmiguelense. Después de saludar en un idioma completamente ajeno a mi español, y decir delante de la puerta de la casa (en) donde yo iba a pasar mi estadía – “*jniuala!*” – que quería decir el anuncio de nuestra

¹ Con la intención de ser inclusivo en el lenguaje, uso la vocal *e* para ser neutral respecto a los géneros.

llegada en nahuatl, me presentó a Juana.² Ella de inmediato me presentó a su hija Josefa, su nieta Clara y su yerno Juan. Lo primero que Juana me preguntó fue si tenía hambre, a lo que dije de inmediato que sí. Ella muy amable me sirvió un plato de carne de cerdo, o eso creí tener en mente y en el paladar, con una salsa de color café, que supuse que era mole. Las tortillas insípidas que ya conocía también estaban ahí. A la vez me ofreció una taza de café, que más adelante se convertiría en el día a día de mi desayuno, almuerzo y comida. El café, con un sabor muy ligero y también endulzado con panela, era la bebida preferida y principal de los hogares de esta región. Después de saciar mi apetito, me presentaron a los otros miembros de la familia que estaban presentes. Se trababa de Alfonso, el esposo de Juana, y sus dos hijos Camilo y Pedro. Los tres estaban preparándose para el concierto que tendrían dos días después en el bautizo de un niño del pueblo. Ellos, con otros tres músicos de Tzinacapan, formaban parte de una banda de música popular que tocaban desde cumbias hasta canciones *xochipitsaua*, la música tradicional de las regiones indígenas de la Sierra Norte de Puebla.

Pedro, el hijo menor de la familia, y Juanita, como le llamé después con cariño y confianza, me mostraron en dónde me iba a hospedar. El lugar era un segundo piso hecho con tablas y donde había un colchón. Ahí puse mis cosas y después me fui a dar una vuelta por el pueblo con Patricia, que tenía ansias de mostrarme en donde había hecho su trabajo de campo hace casi 20 años. Caminamos por esas mismas calles empedradas mirando sus casas con tejares terracota hasta llegar a la plaza principal, en la que al costado se encontraba la iglesia y un palo de madera de alrededor de cinco metros, en donde cada año, en el mes de septiembre, se bailaba la danza del volador, un acto ritual que remonta sus orígenes a la época prehispánica. Después de dar una vuelta muy general al pueblo de calles empinadas y poco rectas, nos dirigimos a la casa de la familia de Patricia. Allí también me recibieron contentos y muy amables. Cuando la noche llegó, retorné a mi casa y pude dormir las horas necesarias que me hacían para fortalecerme de la larga travesía.

En los días siguientes, antes de la llegada de mis compañeros de la Universidad de Viena, las actividades variaron. Mi integración dentro de mi familia anfitriona, pero también con los otros allegados y conocidos, se distinguió por las actividades que hacíamos juntos; desde ir a otras poblaciones bajo el clima de humedad intensa, ir a nadar y refrescarse en el río y visitar las cavernas, hasta bailar y tomar un par de cervezas y mezcal en las fiestas pueblerinas a las que me iban invitando. Así se fueron fortaleciendo los lazos de amistad y confianza con las personas con que iba a pasar esas tres semanas y por las cuales iba a conocer, intercambiar, aprender y dialogar sobre mi proyecto etnográfico.

El tema que me traía en la cabeza desde los seminarios preparativos hasta la llegada a San Miguel era sin duda un desafío que quería asumir. Por su novedad dentro del repertorio de temas de otras investigaciones hechas en esta región, no existía ningún estudio etnográfico sobre lo que yo me planteaba a analizar. La homosexualidad era un tema nuevo que no se había investigado desde la mirada etnológica en San Miguel. Por esta razón, las dudas y

² Los nombres de todas las personas entrevistadas y mencionadas aquí fueron anonimizados con el objetivo de guardar su identidad y proteger su opinión. El nombre de la profesora Patricia es el único que corresponde a la realidad.

escepticismos acerca de mi idea investigativa me habían acompañado desde las preparaciones en Viena. Cada semana me preguntaba a mí mismo si era pertinente seguir con esta propuesta. El tiempo pasó y mis ansias de seguir con mi meta eran más fuertes que nunca. Sin embargo, debía tener en cuenta que la homosexualidad no iba a ser un tema fácil del cual preguntar cuando estuviera en el trabajo de campo. Por este motivo, debía diseñar estrategias metodológicas de cómo iba a preguntar acerca de tan sensible tema. Patricia me había dicho alguna vez que sería pertinente empezar preguntando cómo eran las relaciones entre los jóvenes, cómo interactuaban y cómo se conocían. Una amiga conocida, Alejandra, que ya hacía trabajo de campo en la misma población, también me aconsejó empezar por ahí. En esos primeros días, de los que ya mencioné, mis alianzas con mi familia anfitriona se fueron estrechando y de este modo la confianza. Esta última fue indispensable para dar el paso al preguntar directamente por mi tema concreto, la homosexualidad. Sin embargo, las cosas pasaron de la manera más inesperada. En una de las conversaciones con Pedro y Camilo, el tema llegó por sorpresa. Mis habilidades e intenciones de preguntar el por qué de las cosas no se escondieron y se enfocaron en escavar toda la información posible. Dentro de mi perspectiva antropológica, me acordaba de las palabras de Malinowski cuando decía: “[...] the Ethnographer has not only to spread his nets in the right place, and wait for what will fall into them. He must be an active huntsman, and drive his quarry into them and follow it up to its most inaccessible lairs” (Malinowski 2007 [1922]: 48). Ahí yo actuaba dentro de esa metafórica explicación como un cazador³ en busca de información que me condujera a mi objetivo final. Sin embargo, la ejecución de mis métodos de investigación la explicaré más detalladamente en el siguiente capítulo.

Después de que Pedro y Camilo me habían acercado al objetivo de mi tema de la investigación, se empezaron a aclarar mis dudas acerca de qué concretamente podía preguntar y posteriormente escribir en el texto que ahora estoy redactando. Sin embargo, el tema definitivo del cual escribiría solo vendría de manera más clara y elaborada a la hora de las entrevistas, las elaboraciones de las notas de campo con mis pensamientos y el posterior análisis de toda esta información generosamente compartida. Durante el tiempo en el que sucedió todo lo mencionado anteriormente, mi pregunta de investigación tomaba conforme al tiempo un carácter más definido y concreto. Yo quería entender cuál era la situación de las personas homosexuales en esa población indígena nahua de la Sierra Norte de Puebla. De antemano, yo era consciente del contexto histórico colonial y la influencia religiosa católica en un país latinoamericano como México, pero desconocía el papel que jugaba la identidad indígena respecto a este tema. A través del proceso de investigación, mis indagaciones e interacciones me llevaban a comprender las diferentes percepciones y visiones que tenían las personas frente a este tema. Mi mayor enfoque y de cierto modo compromiso era con las mismas personas homosexuales o *queer*, caso dado, que estaban dispuestas a compartirme de sus vivencias y experiencias. Las entrevistas por lo tanto son una revelación de estas mismas

³ La palabra cazador como la usa Malinowski (2007 [1922]: 48) es una metáfora para ilustrar el trabajo etnográfico. Sin embargo, también evoca las estructuras coloniales de las relaciones entre *investigadores* e *investigados*. Siguiendo mi intención anticolonial, aquí apelo por un trabajo etnográfico horizontal y anticolonial, en el que la producción de conocimiento se entienda como una construcción conjunta entre personas aliadas de investigación e investigadores, y por ende su crédito y beneficio para ambas partes, teniendo en cuenta el respeto como pieza fundamental de tal relación (ver Narayan 1993; Smith 2012).

personas sobre sus vidas y sus historias, pero sin duda, este trabajo, como lo mencioné en el primer párrafo de este texto, es una reflexión personal sobre aquellas historias y vivencias de otros. Es un recuento de sus palabras y emociones desde mi propia mirada, en la que trato de entender y responder mis preguntas de investigación. Por una parte, analizar cómo se forman percepciones externas e internas dentro de la comunidad lesbianas, gais, transexuales, bisexuales, intersexuales e otros (LGTBI*) dependiendo de factores como la edad y el género, respecto a la identidad sexual y, más específicamente, la homosexualidad. Por otra parte, también es interés de esta etnografía comprender las experiencias de discriminación y sus consecuencias de las personas LGTBI*.

Metodología. De observación participativa y entrevistas

“The fieldworker herself is the research instrument, one which is calibrated first through training in theory and methodology and then through experience” (Forsythe 1999: 129)

El trabajo de campo etnográfico está acompañado de ciertos métodos específicos que nos distinguen de otras ciencias sociales como antropólogos. Nos enfocamos en entender las realidades de otros en sus aspectos culturales y sociales, en tanto nosotros mismos creamos un marco científico en cualquier realidad social que se ajuste al tiempo, al contexto, al espacio, a las personas y a cualquier otra condición. Los antropólogos nos encargamos de percibir prácticas sociales y culturales por medio de teorías y metodologías que son representadas por acciones tangibles que se configuran en material empírico.

Si el sentido de la antropología es comprender la acción humana en diferentes sistemas culturales y sociales, los antropólogos durante el trabajo de campo no solo se confrontan con la realidad que ven con sus ojos, sino que más allá, deben formar parte de ésta a través de la interacción continua entre las personas que la conforman. Nos debemos sumergir en la cultura que estamos estudiando, coexistir con sus actores y, a la misma vez, ser reflexivos y críticos con las informaciones que recibimos. Esta recolección de primera mano se le conoce como la observación participativa. La observación participativa es la combinación de percibir la información recogida a través de la producción de notas o diarios de campo y a la misma vez, participar en las funciones que se envuelven en los sistemas culturales y sociales que estudiamos. Malinowski plantea, “to put aside camera, note book and pencil, and to join in himself in what is going on” (Malinowski 2007[1922]: 55).

Sin embargo, la observación participativa como método principal se complementa de otros métodos de investigación necesarios para la recolección de información. La paciencia es un rasgo importante que se debe tener ante toda práctica etnográfica. Ésta va acompañada de observación activa, entrevistas informales, descripciones detalladas en las notas de campo y mejoramiento de la memoria (cf. DeWalt/DeWalt 2002: VII). La entrevista es sin duda una herramienta primordial cuando, por medio de la observación participativa, se han forjado lazos de confianza entre los etnógrafos y sus compañeros dentro del campo. A través de esos lazos de confianza, la entrevista permite introducirse en las visiones e historias personales de

aquellos que son el interés del estudio. La entrevista le da la posibilidad a los etnógrafos dejar contar y a la vez de escuchar las voces de aquellos participantes de la investigación. Es una herramienta que permite ir más profundo para encontrar similitudes y diferencias.

Este método etnográfico es una conversación con el propósito de recoger descripciones de la vida de la persona entrevistada (cf. Kvale 1996: 174), pero a la misma vez, representa un diálogo entre ambos partidos, un flujo de preguntas y respuestas que corresponden a temas específicos o descripciones generales. Es una conversación dialéctica de comprensión, escucha y respeto. Al igual que en la observación participativa, en las entrevistas se tiene que tratar con líneas visibles de respeto hacia la otra persona, en donde la intimidad y la anonimidad siempre prevalezcan. Mason (2002) se refiere a las entrevistas *semi-estructuradas* como formas de intercambio recíproco entre dos partidos, dejando la formalidad y el formato pregunta-respuesta, como también, permitiendo el espacio a la construcción de conocimiento entre las partes interesadas: entre los antropólogos y los sujetos participantes (cf. Mason 2002: 62-63).

Respecto a mi experiencia en San Miguel Tzinacapan y mi proyecto de estudio sobre la percepción de la homosexualidad en el contexto de esta comunidad indígena nahua, tanto la ejecución de la observación participativa, como las entrevistas como métodos de campo fueron acompañados de prácticas y metodologías anticoloniales y decoloniales. Esto se dio posible gracias a las relaciones personales entre las personas entrevistadas y mi persona, reconociendo mi posición ajena y extraña dentro del contexto de la comunidad como también mis privilegios, y teniendo siempre en cuenta el respeto como base para romper y disolver prejuicios, la ignorancia y la falta de entendimiento. Mi posición como agente externo sin embargo me permitió conseguir la confianza de mis compañeros y establecer diálogos confidenciales en donde pudieron expresar sus perspectivas, experiencias y opiniones.

Reflexión. Poniendo en práctica metodologías decoloniales a la hora de hacer trabajo de campo etnográfico. Pasos anticoloniales

Siguiendo la idea de hacer una práctica etnográfica decolonial y anticolonial, se cruzaron diferentes inquietudes respecto a mi posición y mi interés en el tema. ¿Qué interés tiene entender las concepciones de la diversidad sexual y homosexualidad en los contextos ajenos al mundo moderno en el que vivo? ¿Por qué es importante hablar de aquellos temas de mundos que no hacen parte de mi día a día? ¿Es simplemente el hecho de que me hace curioso saber sus visiones, sus realidades y sus problemas? ¿Con qué fin, para qué y para quién? ¿Por qué yo como estudiante de antropología en una universidad europea y con los privilegios que tengo quiero saber sobre la sexualidad y la situación de personas LGBT* en una comunidad nahua? La respuesta más egoísta es el simple interés de conocer sus realidades, crear contenido sobre aquello y muy seguramente seguir ayudando a crecer las informaciones dentro del contexto científico del que hago parte. Si éste es el propósito final de cada investigación etnográfica en la que se posicionan los polos de los sujetos y los sujetos participantes (*yo y la otredad*) con el fin de crear teorías, métodos y objetividades, entonces se siguen creando estructuras históricas que la antropología como ciencia colonial ha mantenido

para su interés propio, sea éste cual sea: político, social o económico. En estas estructuras de poder históricas se han jerarquizado las clases sociales, los géneros, los lenguajes, los credos y las *razas*. Es ése el interés final de nuestros trabajos antropológicos; ¿extraer la información ajena para nuestro propio beneficio?

Si por el contrario se entienden y se asumen las responsabilidades de la práctica antropológica, en la medida en que los procesos y los métodos de trabajo sean construcciones que se forman a partir de las interacciones de las *estudiades* y les que quieren estudiarles, entonces éstos significan aportes a un giro decolonial. Una antropología descolonizada es un vaivén de ideas entre unos y otros que permiten romper las estructuras de poder que ya he mencionado. Un primer paso en un proceso de descolonizar la antropología es ser consciente de la historia de ésta; es poder ser crítico con la disciplina misma, tratar de entender y dar el paso descolonizador (cf. Mogstad/Tse 2018). ¿Pero cómo se descoloniza la academia? Es claro afirmar que no se debe olvidar la historia de la conducta antropológica, sino por el contrario crear una sensibilidad y conciencia acerca de la historicidad de esta práctica y cómo ésta ha influido a transportar estructuras coloniales a los lugares donde los antropólogos han hecho trabajo de campo (cf. Smith 2012; Mogstad/Tse 2018). Por una parte, es indispensable ver las formas por las cuales las etnografías clásicas han contribuido al pensamiento colonial; por otra parte, es ver cómo etnografías actuales que se autodeterminan postmodernas y poscoloniales siguen produciendo jerarquías entre antropólogos del *Norte global* y del *Sur global* (cf. Mogstad/Tse 2018; Comaroff/Comaroff 2012; Aravamudan 2012). Estas relaciones entre *Sur global* y *Norte global* a nivel académico reflejan las posiciones de cómo etnólogos occidentales se refieren a sus colegas del *Sur global* como informantes, asistentes de campo, etc. (cf. Mogstad/Tse 2018). Al mismo tiempo, ser consciente de cómo la práctica antropológica recrudescer la memoria colonial de aquellos que han sido testigos de estas experiencias; es un revivir de la violencia y el dolor colonial (cf. Mogstad/Tse 2018). Por lo tanto, es importante mantener la historia de manera presente durante el trabajo de campo y ser capaz de ver las implicaciones que pueda tener en nuestro interés investigativo. Estas implicaciones se ven en “the kind of relationships, including friendship and intimacies, that we can and do forge in the field – and their durations and expectations” (Posel/Ross 2015: 10; citado por Mogstad/Tse 2018: 62).

Al mismo tiempo de posicionar la antropología, su pasado y su historia en el contexto de la investigación, nos debemos preguntar quiénes somos y posicionarnos nosotros mismos como investigadores. A la hora de internarse en una investigación antropológica la posición, la subjetividad y los privilegios de los antropólogos entran en juego cuando se analizan y se interpretan las observaciones hechas en el diario de campo. Esta posición de los investigadores se resume en una compleja forma de definir la identidad, por lo tanto, coexisten múltiples identidades a la vez, que varían dependiendo del contexto tanto temporal como espacialmente y que por ende influyen la producción del conocimiento. A esto se le llamaría conocimiento(s) situado(s) – *situated knowledge(s)* – (cf. Haraway 1988; Narayan 1993: 676) o Mogstad y Tse se refieren a *border identities* (cf. 2018: 63). “Knowledge, in this scheme, is not transcendental, but situated, negotiated, and part of an ongoing process” (Narayan 1993: 682). Así mismo influyen las relaciones de poder que se plasman en el campo de investigación, determinadas ya sea por la clase, el género, *la raza*, sexo, raíces culturales,

etc., y lógicamente sus respectivas múltiples intersecciones (cf. Haraway 1988: 579; Narayan 1993; Smith 2012; Mogstad/Tse 2018).

¿Qué propósito trae pensar tanto en la historia colonial de nuestra disciplina, así como el posicionamiento mismo de los antropólogos? El propósito principal dentro de la visión académica es crear inconformidad y rebelión en contra de los procesos históricos que la antropología como ciencia, la universidad como institución del conocimiento occidental y los mismos representantes de ésta han mantenido en una jerarquía de poderes. Se trata de crear espacios nuevos de diálogo por medio de transformar el sentido de la universidad “as a place to confront disagreement and discomfort” (Mogstad/Tse 2008: 65). Por otro lado, reflexionar sobre la posición como entes políticos y la responsabilidad como antropólogos de nuestra producción de conocimiento. Esta producción en un aire descolonizador y como parte de métodos decoloniales y anticoloniales (pero también desde la visión de una metodología indígena) debe buscar la manera de que los conocimientos sean explícitos, discutidos, diseminados, accesibles, reflexivos y discursivos dentro de un público mucho más amplio que el mundo elitista académico (cf. Smith 2012: 16).

Así, se requiere una crítica a las formas de como este conocimiento producido adquiere validez para las comunidades y sujetos participantes en una investigación etnográfica. ¿Con qué interés se produce conocimiento y por qué se obtiene? ¿A quién le sirve? ¿Quién tendrá acceso y quién podrá beneficiarse de aquel? Una posible vía a estas preguntas sería cuestionarse que posición tienen entonces las personas investigadas a la hora de hacer su propia investigación. Con esto me refiero a la situación en cómo sería si los roles se invirtieran y grupos indígenas u otros sujetos que han sido subalternados a lo largo de la historia de la práctica etnográfica ahora investigaran a los investigadores (cf. Smith 2012). Un punto clave dentro de una nueva metodología sería que las propias experiencias de esa *otredad* hablen acerca de los marcos y los métodos de investigación académicos, un posible conocer la *otredad* desde adentro (cf. Smith 2012: 8). Se requeriría un *researching back*, *writing back* y *talking back*, que permitiera re-escribir la historia que nos han contado desde la posición externa; simplemente dejar que aquellos sujetos que han sido silenciados y subalternados puedan contar su propia historia (cf. Smith 2012: 8); en otras palabras, revivir ese *ser* eliminado por el *ego conquiero* (cf. Dussel 1994: 50; Maldonado-Torres 2007: 144). Esto no solamente permitiría que los sujetos hablaran de su propia historia y reflexionaran sobre las historias que se han escrito sobre ellos y así de-construir aquellas estructuras coloniales de poder, sino que también permitiría que el conocimiento pudiera ser accesible a un público más amplio que no diferenciara por clase, género, etnicidad, sexo, etc. (cf. Smith 2012: 16).

Entonces conducir prácticas etnográficas desde un interés en descolonizar las metodologías requiere, por una parte, tanto la valentía en asumir la responsabilidad de la historia y sus relaciones de poder a la hora de la recolección de datos, como el posicionamiento y la particularidad de los etnólogos a la hora de hacer trabajo de campo y la influencia de su subjetividad cuando analice e interprete sus datos. Así mismo, una metodología descolonizada y anticolonial debe permitir y asumir la importancia y la vitalidad para que los mismos sujetos, que a lo largo de la historia han sido *objetizados* en las investigaciones, tengan el

poder autónomo de contar su propia historia y que se les dé el espacio adecuado para reflexionar, teorizar y crear metodologías respecto a sus propias vivencias y relaciones dentro de los trabajos etnográficos. Se deben crear espacios en que las metodologías indígenas y metodologías de les *alterizadas* puedan determinar su propio rumbo dentro del ámbito antropológico, abriendo paso a más pluralidad, acceso e igualdad, sin caer en la *romantización* o victimización.

Homosexualidad y diversidad sexual en San Miguel Tzinacapan. Perspectivas, experiencias y relaciones. De las voces de otros al propio escritorio

Una introducción teórica

Desde una aproximación teórica, la homosexualidad o cualquier otra forma de diversidad sexual, sea en el contexto indígena nahua o a una escala más general dentro del contexto mesoamericano, se deja analizar desde diferentes puntos. Históricamente las fuentes referentes a la homosexualidad en la época prehispánica mesoamericana datan de las descripciones coloniales de misioneros y colonizadores. Entre ellos, Fray Bartolomé De las Casas se refiere a actos homosexuales entre hombres* como parte de rituales religiosos en la región Maya de Vera Paz, Guatemala. Fray de las Casas describe lo siguiente:

“[Elles] [t]enían por grave pecado el de sodomía y comúnmente los padres lo aborrecían y prohibían a los hijos, pero por causa de que (los hijos) fuesen instruidos en la religión, mandábanles dormir en los templos, donde los mozos mayores en aquel vicio los corrompían, y después salidos de allí mal acostumbrados, difícil era librarlos de aquel vicio [...]” (De las Casas 1566: 3216)

Sin embargo, la asociación de prácticas homosexuales como castigo fue normalizada debido al vínculo de ciertas prácticas supuestamente inducidas por personajes divinos, al que De las Casas más adelante relaciona con un dios de nombre *Cavil, Cú, Chin* y/o *Maran* en otros lenguajes mayas (cf. 1967: 522; citado por Olivier 1992: 52). A los relatos de De las Casas, autores recientes como Miriam López Hernández, Jaime Echeverría García y Oscar González Gómez atribuyen la descripción de este dios maya con características físicas como la falta de una extremidad inferior, repuesta por una serpiente. Esta coincide con el dios nahua de *Tezcatlipoca*, también sin una extremidad inferior (López/Echeverría 2011: 121; González 2013: 60). *Tezcatlipoca* es asociado como la divinidad del infortunio y el desorden, pero también, a la capacidad de dar riquezas y a la vez quitarlas según su estado emocional (cf. Olivier 1992: 53). En los relatos mesoamericanos, Sahagún afirma acerca de *Tezcatlipoca*, “era temido por verdadero dios, e invisible, el cual andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra y en el infierno; y temían que cuando andaba en la tierra movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos” (1969: 44; citado por Heyden 1989: 83). *Tezcatlipoca* es representado y asociado con las prácticas homosexuales o transgresiones sexuales y sus defectos en las extremidades inferiores (cf. Olivier 1992: 53).

Tezcatlipoca también es relacionado con la creación de gigantes o *quinametli*, que fueron destruidos por sus comportamientos transgresores, en los que se encontraba además prácticas homosexuales (cf. Olivier 1992: 53; López/Echeverría 2011: 121-122). Algunas características físicas de sus pies también vinculan a los gigantes con seres defectuosos y castigados por sus actos de transgresión sexual. López y Echeverría afirman por lo tanto correlaciones entre deformidades de las extremidades inferiores con los actos de quebrantamientos morales o sexuales (Olivier 2004: 423; citado por López/Echeverría 2011: 123); deformidades que caracterizan ya sea a *Tezcatlipoca* como a los gigantes *quinametli* (también *quinametli tzocuilhicxime* que puede traducirse como gigantes de pies jilgueros o delgados (cf. López Austin 1996: 266; citado por López/Echeverría 2011: 123)).

Sin embargo, las condenas morales de los relatos de los cronistas religiosos españoles circunscriben y delimitan la parcialidad de la información acerca de la homosexualidad en el mundo prehispánico mesoamericano. Desde su propia perspectiva religiosa, la homosexualidad o “transgresión sexual” está previa y moralmente juzgada. Estos relatos sesgan los datos recolectados durante los viajes de estos cronistas. Olivier escribe acerca de esto y afirma:

“El problema principal que enfrenta el estudioso de la homosexualidad en Mesoamérica es la naturaleza de las fuentes de las que dispone. Que sepamos, no hay ningún documento arqueológico, ni representación plástica o pictográfica alguna en relación con el tema. Nuestro estudio, por lo tanto, se basará esencialmente en escritos de origen europeo, relatos de los conquistadores españoles y crónicas de los religiosos. También serán utilizados los autores indígenas que escriben en su lengua o en español, *pero sin olvidar que se trata de escritores convertidos al cristianismo, que presentan en sus obras una imagen positiva de las civilizaciones vencidas y, por lo tanto, que ocultan a veces sus aspectos menos favorables, desde su punto de vista.*” (Olivier 1992: 47; énfasis J.G.)

Existen otros relatos sobre la homosexualidad que proceden de las anécdotas de los *pipiltin* o nobles indígenas a Sahagún. Según esos relatos a los hombres homosexuales se les llamaba *cuiloni* (cf. Sigal 2005: 557). Específicamente se refiere a aquellos homosexuales que tomaban ciertos roles pasivos (Sigal 2005: 557; González 2013: 64). A aquellos otros hombres que hacían dichas prácticas homosexuales, pero desde la visión masculina occidental como rol activo, no se les era condenados ni juzgados (Olivier 1992: 48). *Cuiloni*, según la traducción de López Austin a los escritos de Sahagún, se refiere a “Afeminado. Se hace pasar por mujer. Merece ser quemado, merece ser abrasado, merece ser puesto en el fuego. Arde, es puesto en el fuego. Habla como mujer, se hace pasar por mujer” (López Austin; citado por González 2013: 64). En el diccionario español-náhuatl se hace referencia a la homosexualidad con la palabra *tekuiloni* (URL 1) pero, a la misma vez, tiene una connotación peyorativa y denigrante de “*maricón*”. López Austin afirma en su libro “Cuerpo humano e ideología” una visión muy negativa de la sexualidad de los nahuas prehispánicos sobre los actos homosexuales, ya sean masculinos o femeninos (cf. 2004: 346). Sin embargo, Pete Sigal hace una crítica analítica a los estudios que han tratado la homosexualidad en el mundo nahua o

mesoamericano. Existen polos opuestos y posiciones contrarias sobre las visiones de los nahuas respecto a la homosexualidad. Algunos como López Austin (2004), a la vez que afirman la condena de dichos actos en las culturas prehispánicas en México, otros sostienen que no es sino hasta el periodo de la conquista, que la visión acerca de la homosexualidad es permeada por la visión europea y condenada con los valores eurocéntricos (cf. Sigal 2005: 557). Esto es sin duda un debate más que permitiría también afirmar la continuidad del pensamiento colonial o colonialidad dentro de las constelaciones indígenas actuales y posteriores a la conquista. Sigal se enfoca en descubrir los discursos de las diferentes partes acerca de la discusión sobre homosexualidad. Por una parte, él discute cómo los discursos indígenas son cambiados a través de las mezclas y la imposición de un pensamiento colonial; por otra parte, cómo funcionan estos discursos y las evidencias al respecto en un debate sobre la homosexualidad desde la visión prehispánica de los nahuas y una totalmente dominante española (cf. Sigal 2005: 559). Contrariamente a la condena que De las Casas afirma sobre la misma posición indígena sobre los actos homosexuales, otro cronista de la conquista y fiel de Hernán Cortés, Francisco López de Gómara, relata el proceso de salvajismo indígena acerca de actos masculinos carnales con mujeres y hombres, incluso ciertos lugares en donde se congregaban hombres (cf. de López de Gómara, *Historia General de las Indias*: 404-405; citado por Sigal 2005: 561). Esto da paso a los pensamientos romantizantes duales de Europa versus el salvajismo de las *Indias*. Existen por lo tanto distintas percepciones sobre los actos homosexuales desde la perspectiva colonial. Por una parte, se condena moralmente desde la visión colonial a los actos indígenas aparentemente homosexuales y, por otra parte, se afirma cómo el mismo mundo indígena condena estos actos. La gran pregunta abierta que queda es la veracidad y la intención política de los discursos sobre ambas posiciones, como ya mencionaba antes Olivier (1992) y posteriormente Sigal (2005). Sigal, además, entra en el debate sobre las posiciones de los nahuas sobre la homosexualidad antes del periodo colonial. Es imposible determinar y constatar qué visiones existen verdaderamente sobre la homosexualidad sin la intervención colonial. Existen pocas evidencias, aunque algunas relatan visiones mesoamericanas sobre diferentes entendimientos sobre el género, en las que se refleja la ambigüedad de feminidad y masculinidad. Sin embargo, ninguna refiere a actos homosexuales (cf. Sigal 2005: 565).

Si bien desde el enfoque teórico e histórico existen fuentes concretas, pero a la vez delimitadas referente a la homosexualidad, desde mi enfoque empírico se pueden encontrar grandes diferencias. Parte de estas grandes diferencias se deben al tiempo y al espacio, concretamente, al contexto particular de mi investigación etnográfica.

Un aporte significativo diferenciador a la denominación de homosexualidad en el contexto particular de San Miguel Tzinacapan y tal vez dentro del mismo municipio de Cuetzalan, se refiere a la palabra nahuatl *kuitsera/cuitsera*. El uso de este término para referirse a hombres* homosexuales lo pude constatar a través de siete entrevistas con diez diferentes personas y múltiples conversaciones aleatorias con mis compañeros de investigación. La palabra *kuitsera* se deriva de la palabra *kuit*, que significa trasero y *sera* que refiere a la cera de abejas. Sus explicaciones al preguntar por su significación concluyen al hecho de que hombres* homosexuales cuando caminan llevasen algo entre las piernas que es resbaloso como la cera (cf. notas de campo 02.05.2019). Una de las personas entrevistadas afirma: “P: sera.. la *cera*

es pegajosa entonces... y *kuit* es la parte de atrás de las personas... entonces es muy pegajoso al caminar... algo así” (TP4 Pablo 10.05.2019 /00:12:15). Otre de les entrevistades afirma también relacionar a los hombres* homosexuales con la palabra *kuiltep*. “F: eso en nahuat significa que eres gay o puto... maricón... *kuil* es trasero... y *tep* es piedra dura” (TP1 Felipe 30.04.2019/ 00:44:40).

Sin embargo, al preguntar por la referencia a la homosexualidad entre mujeres*, la palabra cambia. Todas las personas entrevistadas afirman que se usa el término en español de *marimachas*. Este término refiere a mujeres que acogen los estereotipos del hombre CIS fuerte encargado de las labores externas al hogar y el trabajo, en donde su físico sea expuesto; por lo tanto, refiere a mujer fuerte o mujer macho (cf. notas de campo 02.05.2019). Si bien la referencia a la homosexualidad masculina tiene una apropiación dentro del uso del idioma nahuat y su relevancia cultural dentro de la identidad indígena, la homosexualidad femenina es excluida por la referencia lingüística e identificada con la lengua colonial. Una posible causa de esta característica puede ser la misma identificación dicotómica del idioma indígena con las fuertes estructuras coloniales y poscoloniales del patriarcado heteronormativo que todavía existe; es decir al vínculo fuerte entre jerarquía y género que permanece como resultado de una experiencia colonial o como colonialidad del género (cf. Lugones 2014). Sin embargo, también cabe pensar en la contribución histórica que la antropología y otras ciencias desde su ámbito colonizador eurocéntrico ha forjado a dichas posiciones frente a la homosexualidad dentro de los discursos de muchos autores, siendo interpretaciones eurocéntricas y falo-céntricas de cosmologías y simbologías prehispánicas (cf. Estrada 2011: 177).

Por otro lado, más allá de la referencia o significado de homosexualidad en el contexto mesoamericano y particularmente en la Sierra Norte de Puebla en la población de San Miguel Tzinacapan, esta etnografía pretende desde mi propia posición como etnógrafo relatar la visión y experiencia de otros sobre la homosexualidad y diversidad sexual. Los siguientes apartados se encargan por una parte de analizar las percepciones externas e internas sobre homosexualidad y diversidad sexual delimitadas por factores como la edad y el género y la variación entre generaciones, y por otra parte, resaltar las experiencias de discriminación a causa de la identidad sexual y sus consecuencias sociales y demográficas.

Percepciones externas e internas sobre homosexualidad y diversidad sexual respecto al género y la edad

Como resultado del análisis del proyecto etnográfico entre mis participantes y yo, una de las conclusiones generales respecto al contenido de las entrevistas es el hecho que existe una diferencia entre la percepción interna de las personas homosexuales respecto a su orientación sexual, que está definida y caracterizada por la generación o la edad, como también por la identidad de género. Para tal conclusión, fue importante dividir los compañeros de investigación en tres grupos respecto a la edad. Por una parte, existe una generación adulta que va desde los cuarenta años en adelante, en donde la autodeterminación como persona homosexual está determinada por la relación familiar y social dentro de la comunidad. A este

grupo de personas se les hace más difícil hablar sobre la sexualidad y sobre su identidad sexual. Uno de los primeros rasgos para tal conclusión fue la intención de dos de las entrevistades de realizar las entrevistas en lugares poco confluídos de gente y preferiblemente de noche para evitar ser vistos. Si bien las entrevistas difieren en su duración, pues una de las entrevistas no duró más de 20 minutos debido al miedo y desconfianza de la persona entrevistada respecto al tema y por supuesto respecto a mi posición como persona externa; la otra fue una larga conversación de más de una hora y media, en donde además le entrevistade me preguntaba por consejos de tipo psicológico; sí que existe una similitud en la experiencia y sensación de miedo por la represión social y también por la experiencia de exclusión que ya han vivido (cf. notas de campo 16.05.2019). Una de las personas, cuyo nombre nunca fue revelado, afirma: “S: te digo que mi familia no sabe lo que está pasando y... J: ¿y por qué no sabe? S: porque no les he contado... J: ¿y por qué no te gusta decirles? Tienes miedo? ¿O qué? S: no tengo valor para que ellos.. este... me vean como soy” (TP3 Señor adulto 03.05.2019/ 00:05:50).

Por otra parte, la generación de personas homosexuales entre 20 y 40 años se comporta diferente respecto a su orientación sexual. Entre las personas entrevistadas en este grupo, existe la similitud de ser posesivos de su identidad sexual y defenderla frente al círculo social más cercano. Si bien también traen las experiencias de discriminación, exclusión y violencia de sus familiares y amigos, viven su sexualidad de una forma más abierta. Tanto Alejandro como Felipe se confrontan a los prejuicios respecto a la homosexualidad y tratan de tomar roles de participación en las actividades de su comunidad. Felipe por ejemplo dice, “y más por mi sexualidad, porque no me cierro a la conversación... si al rato a mí me habla una persona.. hola qué tal? ... hola qué tal, cómo te va? Oye, necesitamos que nos apoyes en esto... voy y apoyo... no soy de esas personas que a pesar de su homosexualidad se va a reprimir... soy muy colaborativo en la comunidad... entonces la gente grande, mayor, hasta cierto punto me tiene ese respeto y hasta ahí no más” (TP1 Felipe 30.04.2019/ 00:12:00). También Alejandro se involucra de manera activa en la catequesis de los niños que se preparan para hacer su primera comunión y ha ganado la aceptación y respeto de los demás sin importar su homosexualidad (cf. notas de campo 12.05.2019).

El caso de la generación más joven respecto a su homosexualidad u otra identidad sexual diferente a la heteronormativa es muy diferente. En este caso influye la identidad género. Si bien sí existe una represión familiar y social casi homogénea que se detona sobre toda la población LGTBI*, la generación más joven, entre 16 y 20 años, se enfrenta de manera activa a la represión y discriminación por la identidad sexual. De una manera más clara, se encuentran entre ellos para crear activismo por medio de medios artísticos, pero también dentro de la participación en una radio comunitaria Radio-Tsinaka (En nahuatl *tsinaka* significa murciélago) (cf. notas de campo 25.04.2019). Esta radio comunitaria “con señal a varias comunidades del municipio de Cuetzalan fue creada por jóvenes con el interés de mantenerse informados acerca de temas actuales, como también con temas relacionados a ellos (embarazo adelantado, sexting, drogas, alcoholismo, feminismo indígena, etc.)” (notas de campo 25.04.2019). Dentro de la participación de la radio, existe la creación de un programa radial con nombre *Amo Ximo Kemaro* (“No te quemes!, No muestres tu lado débil!, No te vayas a regar!”) que surge como combinación de dichos en español traducidos al nahuatl

(cf. notas de campo 26.04.2019). Este programa retrata los problemas actuales de los jóvenes y su participación en la sociedad, en donde discuten, entre tantos temas, la diversidad sexual y la homosexualidad. Tres de las personas entrevistadas, mi participación dentro de la radio y en sus talleres y las conversaciones aleatorias con algunos de sus integrantes explican el sentido de pertenencia y la lucha que los jóvenes le dedican al tema de la homosexualidad. Por una parte, Rosario, de 17 años, que se identifica como homosexual, y a raíz de la represión de su orientación sexual dentro del contexto familiar pero también en el escolar y social, ha decidido combatir los estereotipos de la heteronormatividad por medio de su forma de vestir (cf. notas de campo 02.05.2019). Elle afirma que la iglesia tiene un rol muy importante “en cómo se construyen las estructuras de los roles de género, como también el machismo” (notas de campo 02.05.2019).

Así mismo, Camila, de 18 años, y Luis, también de 18 años, quienes hacen parte de la radio y se identifican como bisexuales, afirman haber vivido la misma experiencia de rechazo familiar y social. Sin embargo, a pesar de la experiencia de discriminación que todos los compañeros de mi etnografía, tanto Camila como Luis se confrontan a esta exclusión y pretenden ir de frente a la discriminación a través de la sensibilización por medio de la radio y sus programas, pero también con sus familias directamente, cosa que las otras generaciones no afirman. Por ejemplo, la familia de Camila aceptó a su pareja y la incluyó en la participación de las actividades familiares. Igualmente, Luis piensa “que ahorita el 75% en San Miguel de Tzinacapan está muy consciente de que puede ser feliz con eso... J: sí? L: sí! Y el otro 25% que está contaminado.... No es cierto... que piensa así de solo una mujer con un hombre... son pocos... y pienso que cuando adquirimos conocimientos y sabemos de eso... de que es normal” (TP2 Luis 06.05.2019/ 00:35:55).

No obstante, la percepción externa, es decir, heteronormativa/binaria/CIS respecto a las personas homosexuales o con otra identidad sexual, cambia también dependiendo de la edad y el género. Las generaciones jóvenes y adultas jóvenes son conscientes de la discriminación por la orientación sexual y se involucran parcialmente en la lucha de igualdad y contra la discriminación. Por ejemplo, Pablo opina que hay que respetar, cualquiera que sea la orientación sexual (cf. TP4 Pablo 10.05.2019). Sin embargo, sí existe una gran similitud en cuanto a todas las diferentes generaciones no homosexuales respecto a la homosexualidad, que varía dentro de las diferentes formas de discriminación. Aunque la mayor parte de esas experiencias de exclusión fueron narradas por personas homosexuales, también tuve la posibilidad de entablar conversaciones aleatorias con personas heterosexuales que se refirieron al tema. Desde la simple burla cuando pregunté por el tema hasta la experiencia de discriminación que viven y han vivido las personas entrevistadas en sus distintos contextos de la vida diaria, ya sea en el trabajo, como lo es para Carlos, como para Rosario en la escuela. Entre ellos, Alfonso relaciona la condena de la homosexualidad a un nivel más espiritual. Su argumentación se basa en que los humanos no están para juzgar a otros humanos, sino que esto se da cuando morimos y Dios nos juzga (cf. notas de campo 14.05.2019). Alfonso defiende la idea de que “la gente en Tzinacapan no están acostumbradas a ese tipo de relaciones, por eso son todavía condenadas. Entre más adultas las generaciones más es cuestionada la visión acerca de la homosexualidad” (notas de campo 14.05.2019). Así mismo se ve la referencia a la homosexualidad por sus dos hijos hombres, Pedro y Camilo. No es el caso de sus hijas

mujeres, Josefina y Claudia, que se involucran activamente en la radio comunitaria.

Es pertinente entonces afirmar que tanto la percepción interna como externa respecto a la homosexualidad varía dependiendo tanto de la edad como del género. Entre más adulta sea la generación, más persiste la experiencia de la discriminación y así su comportamiento respecto a la homosexualidad en el entorno familiar y social, en tanto, se recrudece la vivencia de exclusión y permanece el sentimiento de miedo y acoso. Por otra parte, las generaciones jóvenes combaten la discriminación y son activas en la participación social para debatir las sexualidades en su pluralismo, en tanto crean estrategias artísticas o sociales como la radio comunitaria. Así mismo, la percepción externa heteronormativa sobre la homosexualidad juega el papel opresor histórico que viene desde la época colonial como afirma Luis, “aquí en una comunidad como ya lo mencioné... de la religión católica... siempre meten a eso... o si no de que no está bien de que vivas con otro hombre o personas del mismo sexo... o no sé... y así” (TP2 Luis 06.05.2019/ 00:13:17). Sin embargo, las generaciones jóvenes heterosexuales son consientes de los problemas de discriminación por la orientación sexual e interactúan de forma parcialmente activa en contra de los estereotipos por medio de actividades como los programas de la radio comunitaria.

La identidad de género también es un factor acerca de la homosexualidad o diversidad sexual. Sin bien es cierto que las mujeres jóvenes CIS, como Josefa y Claudia, y otras tantas que se involucran activamente en la radio, tienen una mayor sensibilidad y conciencia de la discriminación y represión a personas homosexuales. Las generaciones mayores de mujeres tienden a ignorar y ser pasivas respecto a su opinión, tal vez como consecuencia de una característica cultural machista, falo-céntrica y colonial, en donde los hombres son los actores externos que representan la opinión de la familia. Así mismo la cuota de personas homosexuales mujeres* adultas es casi invisible, tal vez por mayor segregación, discriminación y represión, aspectos que el mismo lenguaje transmite y evidencia con: la exclusión a la referencia sobre ellos en nahuatl y su simple denominación en castellano (“*marimacha*”).

Consecuencias demográficas y sociales por la experiencia de discriminación

Otro aspecto que se suma como resultado de las experiencias de discriminación que las personas LGBTI* sufren a causa de su identidad sexual, son las consecuencias sociales y demográficas que permean a la comunidad. Por una parte, como ya lo mencioné, se distribuyen redes de activismo social, sobre todo dentro de las generaciones más jóvenes, con el fin de sensibilizar sobre la homosexualidad y la diversidad sexual. Se crean estrategias de antidiscriminación por medio de fortalecimiento de cooperaciones entre sí. Por otra parte, también surgen formas alternas individuales que les mismos jóvenes buscan para romper los estereotipos. Rosario, además de crear protesta a las reacciones de su escuela por usar pantalón en vez de falda y cortarse el pelo corto, creó un cortometraje contando su historia. *Majtimoixpetanikan* (Abramos los ojos y la mente) fue premiado en un concurso de cortometrajes a nivel nacional (cf. notas de campo 01.05.2019). Así mismo, las generaciones un poco más adultas de hombres* homosexuales entre 20 y 40 años participan de forma activa

en concursos de travestismo en Cuetzalan y otras poblaciones de la Sierra Norte como Zacapoaxtla, en donde pueden sentirse libres y combatir la exclusión (cf. TP6 Alejandro 12.05.2019; TP1 Felipe 30.04.2019). Sin embargo, un aspecto importante en la participación en estos concursos es la dicotomía que existe en la percepción de las personas entrevistadas respecto a la preferencia sexual y la identidad de género. Esta generación, como también la generación adulta, concibe la preferencia sexual como una forma también de vivir la identidad de género. Los hombres* homosexuales siguen los patrones de los estereotipos y prejuicios de *afeminado*, *maternal*, etc. Carlos, de 47 años, otra de las personas entrevistadas, afirma que “los gays o los homosexuales no todos somos, pero casi la mayoría somos más sensibles... más como que este... queremos más a los seres queridos... a la familia... tenemos más afecto” (TP5 Carlos 16.05.2019/ 00:23:15).

Por otra parte, una consecuencia adicional a la experiencia de discriminación es la migración. El deseo de migrar a causa de la discriminación por la orientación sexual se ve desde las generaciones jóvenes como también en las adultas. Carlos sufre de acoso en el trabajo por su orientación sexual y aunque ya ha intentado pararlo por medio de quejas con sus jefes, la discriminación y aislamiento siguen presente. Durante su relato, no solo el aspecto familiar sino también la represión social son parte de su discurso. A causa de su primera experiencia de discriminación cuando era un niño de doce años, como también en la búsqueda de trabajo, migró primero a Monterrey y años después a la ciudad de León. Carlos dice, “no, pues allí era más... yo era más este... ya no tenía miedo porque era otro lugar, otra ciudad... aunque la gente se enterara que soy esto y esto pero este, no me daba pena porque no me conocían... y ya... pues como es una ciudad más abierta o no sé... o sea que la gente está más como que ya lo ve un poquito más” (TP5 Carlos 16.05.2019/ 00:08:47). Así también Luis, de 18 años, narra que, “pues sí al menos... si yo estuviera en otro lugar quizás en la ciudad ya sería ya muy distinto porque la gente lo toma así natural” (TP2 Luis 06.05.2019/ 00:13:17). Existe entonces el deseo de migrar a la urbe en donde la identidad de las personas se convierta dentro del sistema de anonimidad que se muestra en la ciudad.

Consideraciones finales

“... sí... hay discriminación... [confuso] pero pues pienso que no tiene que ser así... que hay que respetar a las personas... este.... Yo digo que hay que respetar a todos por igual... todos somos humanos, tenemos los mismo derechos y no hay que echar de menos a ninguna persona...” (TP4 Pablo 10.05.2019/ 00:05:50)

“... hmmm yo digo que la gente no ha entendido que la homosexualidad... nunca se han dado cuenta de que es eso y yo digo que es por eso... y por falta de conocimiento... puede ser... como en el pueblo más como acá en San Miguel hay mucha gente que se comporta mucho a lo antiguo... este no se enteran... de nada... no leen nada... entonces siguen viviendo en

su mundo de la... ignorancia.. es lo que yo pienso...” (TP5 Carlos 16.05.2019/ 00:47:12)

Mi paso por San Miguel Tzinacapan fue el comienzo de una experiencia que todavía no ha terminado. A través del interés académico y en el mismo sentido en practicar una antropología anticolonial, esta etnografía es la representación de las voces de aquellos que quisieron contar sus historias, experiencias y visiones acerca de la homosexualidad y la diversidad sexual en el contexto rural nahua de esta población en la Sierra Norte de Puebla. Más allá de la recolección de datos para el propósito de perpetrarlos en este texto, esta etnografía es una conversación entre ellos y yo; un vaivén de preguntas y respuestas que presume dar a conocer la situación y la opinión de aquellas personas que se identifican como homosexuales o cualquier otra orientación sexual o *queer*, en donde plasman sus constelaciones y problemas. Sin embargo, no es más que mi propia voz narrando la vida de otros y su interpretación; eso sí es claro afirmar. Pero a la vez, también es una construcción conjunta y un proceso constante de crear conocimientos de mundos diferentes, pero también *interseccionados*. Así no soy solo yo el autor de esta etnografía, sino todas las personas partícipes durante mi estancia en San Miguel como también en el tiempo posterior de escritura. Nuestros lazos y cooperaciones no han terminado ni terminarán.

Las percepciones de estas personas o compañeros de investigación varían según diferentes factores respecto al tema de la homosexualidad y/o diversidad sexual. Por una parte, un factor es la pertenencia a una generación; por consiguiente, la edad determina la posición y actuación respecto al tema. Tanto las personas homosexuales de una generación adulta como sus mismos contemporáneos heterosexuales viven el sistema de miedo, discriminación y segregación, como producto de un sistema patriarcal colonial, en donde se mantiene la colonialidad del género en su sentido más amplio. Conforme a esto, las generaciones jóvenes impulsan un cambio social y cultural a través de la tolerancia respecto a la diversidad sexual y la homosexualidad. El cambio se da por medio de distintas estrategias sociales como: la creación de una radio comunitaria en donde se habla de estos temas sensibles, como también las iniciativas propias tanto de Rosario con su proyecto documental en su escuela, como de Felipe cuando va a otras escuelas para hablar de diversidad sexual y de Alejandro que daba catequesis a los niños para la preparación de la primera comunión y así ganarse el respeto de su comunidad. Las nuevas generaciones buscan apoderarse de la palabra para sensibilizar y concientizar a los demás acerca de la discriminación contra las personas LGTBI*. Son estas estrategias de resiliencia y empoderamiento las que crean nuevas perspectivas y esperanzas para las personas LGTBI*, pero a la vez, promocionan la inclusión general en San Miguel Tzinacapan y en los municipios aledaños. El género también determina la posición respecto a la homosexualidad y diversidad sexual. Si bien la mayoría de los entrevistados fueron hombres*, tanto homosexuales como heterosexuales para referirse al tema, en el caso de las mujeres* se da que, dentro de la generación adulta, se retraen un poco respecto a su opinión, mientras por el contrario, las mujeres* jóvenes juegan un papel activo en sensibilización contra la discriminación a causa de la orientación sexual. Aquí también es pertinente afirmar la influencia de mi identidad de género como hombre externo a la comunidad de San Miguel y por supuesto, su reacción o consecuencia en los resultados de mis entrevistas y mi estadía en la comunidad.

Al mismo tiempo, como consecuencia de las experiencias de discriminación y rechazo, algunas personas persisten y se fortalecen en tanto crean vínculos de empoderamiento y cooperación; otras personas, en cambio, desisten y buscan como solución la migración a las ciudades, en donde no solo buscan anonimidad y la aceptación de la urbe, sino también, oportunidades económicas y laborales. Esta también es la otra cara de la moneda. Por una parte, existe despertar y esperanza en las nuevas generaciones cuando quieren deconstruir los géneros y construir formas de aceptación, pero a la misma vez, hay otros que prefieren huir a la indiferencia, la violencia familiar y social y al rechazo.

San Miguel Tzinacapan en la Sierra Norte de Puebla guarda como tesoro la riqueza de sus gentes, sus tradiciones, sus lenguas, sus comidas y su amabilidad. La gente se esmera en mostrar una cara amable de un México diverso y grande y también se preocupa por mantener la tradición y la honra al pasado indígena prehispánico. Sin embargo, también de esta misma forma, las generaciones venideras se comprometen en crear espacios de tolerancia y respeto a través del intercambio de la palabra y el arte, en donde se mantiene la tradición, pero también se intenta romper con las estructuras opresoras heredadas de la época colonial. El cambio es visible no solamente en el ámbito de la cooperación y la ayuda comunitaria como la patrocinada en la Radio Tsinaka y en su labor en debatir temas que preocupan a jóvenes y adultos (entre tantos), como la homosexualidad y la diversidad sexual; sino también en que el municipio de Cuetzalan ya es conocido por otros estudios que refieren a que la sociedad se permite dar cambios estructurales en sus accionares conservando la identidad indígena. Por un lado, Pilar Alberti Manzanares sobre la Asociación de Mujeres Artesanas también denominada Sociedad de Solidaridad Social (SSS), afirma que, “las mujeres empiezan a cuestionar los valores tradicionales que norman las relaciones entre mujeres y hombres; a la búsqueda de alternativas para construir nuevas relaciones más igualitarias y a que estas alternativas se lleven a cabo a través de acciones colectivas” (Pérez Alemán 1990; citado por Alberti Manzanares 1998: 190). Por otra parte, Pérez-Nasser postula que, “[l]a tercera generación se percata de la necesidad de cambiar sus prácticas sociales y sexistas respecto a las relaciones inter e intragenéricas; lo cual puede considerarse como un indicador de estarse gestando nuevas socializaciones y condiciones masculinas, distintas al modelo de la masculinidad hegemónica” (Pérez-Nasser 2013: 104).

En este sentido, San Miguel Tzinacapan y sus habitantes se ubican en un constante cambio social. Éste debe abrir el interés a nuevos proyectos de investigaciones anticoloniales, *interseccionales* y de tipo cooperativo y conjunto que permitan conocer las posiciones y realidades de otros, sin dejar a un lado el futuro olvido de éstos.

Bibliografía

- Alberti Manzanares, Pilar. 1998. La Organización de Mujeres Indígenas Como Instrumento de Cambio en el Desarrollo Rural con Perspectiva de Género. En: Revista Española de Antropología Americana 28: 189-213.
- Aravamudan, Srinivas. 2012. Surpassing the North: Can the Antipodean Avantgarde Trump

- Postcolonial Belatedness? En: *Theorizing the Contemporary*, Fieldsights. February 25. <https://culanth.org/fieldsights/surpassing-the-north-can-the-antipodean-avantgarde-trump-postcolonial-belatedness> (13.11.2020).
- Comaroff, Jean and John Comaroff. 2012. *Theory from the South: Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*. Boulder, Colo et al.: Paradigm Publishers.
- De las Casas, Bartolomé. 1566. *Apologética Historia Sumaria*. Crónica e Historia. Vocabulario Fundación El Libro Total. <http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072> (17.02.2019).
- DeWalt, Kathleen Musante and Billie R. DeWalt. 1998. *Participant Observation. A Guide for Fieldworkers*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Dussel, Enrique. 1994. *El Encubrimiento del Otro. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Estrada, Gabriel S. 2011. *Two Spirit Histories in Southwestern and Mesoamerican Literatures*. En: Slater, Sandra and Fay A. Yarbrough (eds.). *Gender and Sexuality in Indigenous North America 1400-1850*. Columbia: University of South Carolina Press, pp. 165-184.
- Forsythe, Diana E. 1999. "It's Just a Matter of Common Sense": *Ethnography as Invisible Work*. En: *Computer Supported Cooperative Work 8 (1-2)*: 127-145.
- Geertz, Clifford. 1983. *Descripción Densa: Hacia una Teoría Interpretativa de la Cultura. La interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- González Gómez, Óscar. 2013. *Entre Cuilonimiquitzlan y Sodoma, Homosexualidad, Cultural y Ley en el México Colonial*. Tesis. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Haraway, Donna. 1988. *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. En: *Feminist Studies 14 (3)*: 575-599.
- Heyden, Doris. 1989. *Tezcatlipoca en el Mundo Náhuatl*. En: *Estudios de Cultura Náhuatl 19*: 83-93.
- Kvale, Steinar. 1996. *Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- López Austin, Alfredo. 2004. *Cuerpo Humano e Ideología. Las Concepciones de los Antiguos Nahuas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma De México. Instituto de Investigaciones Sociales.
- López Hernández, Miriam and Jaime Echeverría García. 2011. *Discapacidad y Desorientación Corporal como Metáforas de la Transgresión Sexual entre los Nahuas Prehispánicos*. En: López Hernández, Miriam and María Rodríguez-Shadow. *Género y Sexualidad en el México antiguo*. Puebla, México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, pp. 119-146.
- Lugones, María. 2014. *Colonialidad y Género. Hacia un Feminismo Descolonial*. En: Mignolo, Walter et al. (eds.). *Género y Descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 13-42.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. *Sobre la Colonialidad del Ser: Contribuciones al Desarrollo de un Concepto*. En: Gómez-Castro, Santiago and Ramón Grosfoguel (eds.). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 127-167.
- Malinowski, Bronislaw. 2007 [1922]. *Method and Scope of Anthropological Fieldwork*. En: Robben, Antonius C.G.M. and Jeffrey A. Sluka (eds.). *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, USA and UK, pp. 69-81.
- Mason, Jennifer. 2002. *Qualitative Researching*. London: Sage Publications.
- Mogstad, Heidi and Lee-Shan Tse. 2018. *Decolonizing Anthropology. Reflections from Cambridge*. En: *The Cambridge Journal of Anthropology 36 (2)*: 53-72.

- Narayan, Kirin. 1993. How Native is a “Native” Anthropologist? En: *American Anthropologist* 95 (3): 671-686.
- Olivier, Guilhem. 1992. Conquistadores y Misioneros Frente al Pecado Nefasto. En: *Historias* 28: 47-64.
- Pérez-Nasser, Elia. 2013. Es que ya no Somos Como los de Antes: Las Identidades de los Jóvenes Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. En: Zapata Martelo, Emma, Rosa Martínez Ruiz y Gustavo E. Rojo Martínez (coord.). *Escenarios del Trabajo Infantil. Diversos Estudios de Caso*. México: Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM) y Colegio de Postgraduados. Campus Montecillo, pp. 91-107.
- Sigal, Pete. 2005. The *Cuiloni*, the *Patlache*, and the Abominable Sin: Homosexualities in Early Colonial Nahua Society. En: *Hispanic American Historical Review* 85 (4): 555-593.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2012. *Decolonizing Methodologies*. London: Zed Books.
- URL 1: N.N. Homosexual. En: *Diccionario Náhuatl-Español*. <https://aulex.org/nah-es/?busca=homosexual> (17.02.19).

Entrevistas

- TP1 Felipe 30.04.2019- Antigua clínica abandonada
- TP2 Luis 06.05.2019- Radio *Tsinaka*
- TP3 Señor adulto 03.05.2019- Radio *Tsinaka*
- TP4 Pablo 10.05.2019- Radio *Tsinaka*
- TP5 Carlos 16.05.2019- Antigua clínica abandonada
- TP6 Alejandro 12.05.2019- Antigua clínica abandonada

Notas de campo citadas

- Notas de campo 25.04.2019- Casa anfitriona
- Notas de campo 26.04.2019- Casa anfitriona
- Notas de campo 01.05.2019- Casa anfitriona
- Notas de campo 02.05.2019- Casa anfitriona
- Notas de campo 12.05.2019- Casa anfitriona
- Notas de campo 14.05.2019- Casa anfitriona
- Notas de campo 16.05.2019- Casa anfitriona

Autor_innen/autores

Beaucage, Pierre. Profesor emérito. Université de Montréal, Quebec, Canadá

Geiger, Lisa. Studentin. Universität Wien, Österreich.

González, Juan Martín. Estudiante, Universidad de Viena, Austria.

Téllez Álvarez, Dulce Perla. Estudiante, San Miguel Tzinacapan, México.

Vázquez González, Araceli. Artista, San Miguel Tzinacapan, México.

Zuckerhut, Patricia. Senior Lecturer. Universität Wien, Österreich



©Zuckerhut 2006